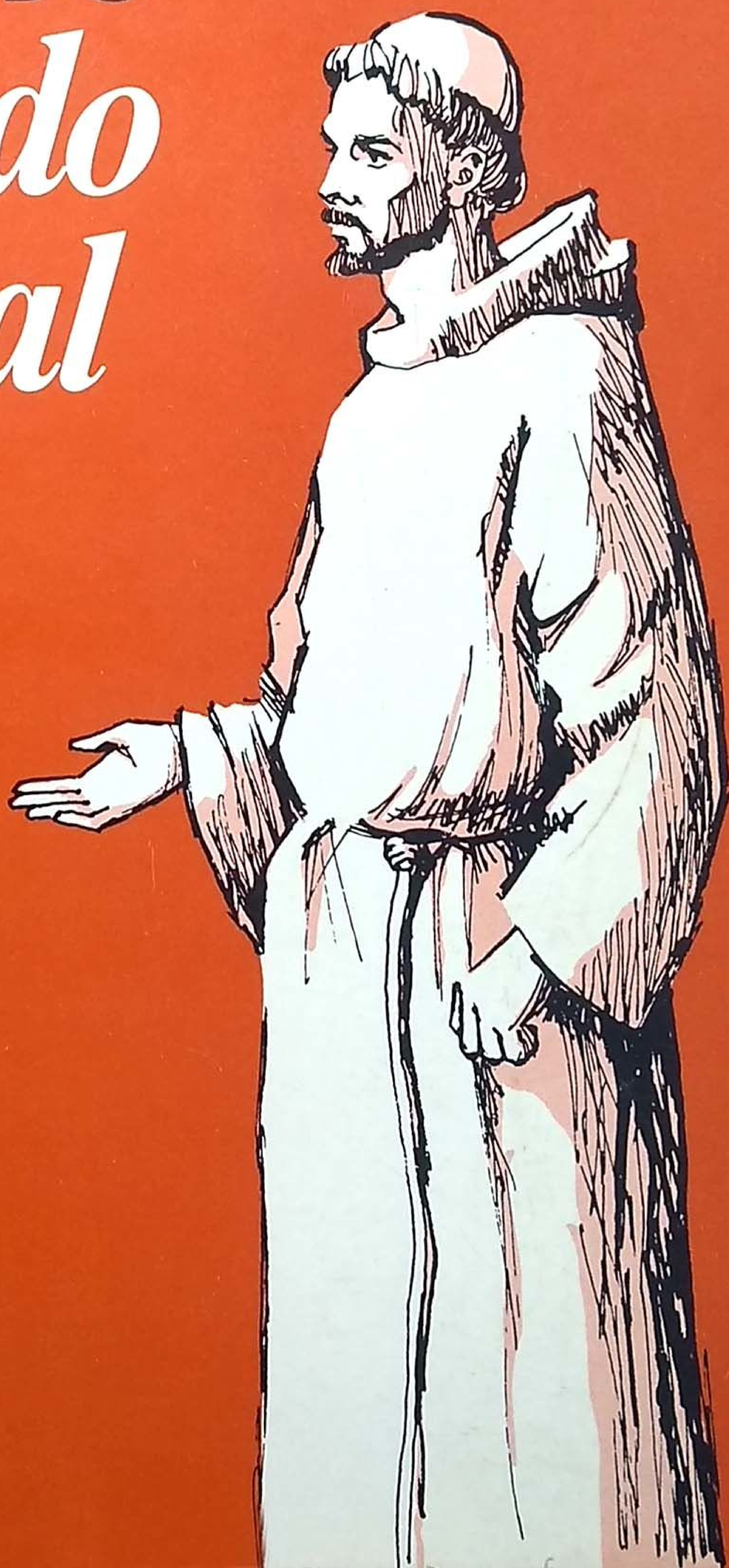
VOZES

HISTÓRIA DO *Mundo Feudal* II/2



Mário Curtis Giordani

MÁRIO CURTIS GIORDANI

TITULAR DE DIREITO ROMANO
DA FACULDADE DE DIREITO CÂNDIDO MENDES
RIO DE JANEIRO

HISTÓRIA DO MUNDO FEUDAL II/2

Civilização



Petrópolis
1983

© 1983, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25600 Petrópolis, RJ
Brasil

Diagramação
Valdecir Mello

Respeitosa homenagem
à memória de meu pai, Virgílio,
e de meus avós paternos
Alexandre e Ema.

Sumário

Apresentação 9

Capítulo VI. **A Filosofia,** 13

Introdução, 13
Características, 14
Fontes doutrinárias, 15
Bíblia e livro da Natureza, 15
Patrística, 15
Agostinho, 16
A orientação filosófica, 17
Pseudo-Dionísio, 17
Outros autores cristãos, 18
Autores pagãos, 18
Aristóteles, 19
Platão, 23
Filosofia Árabe, 23
Filosofia Hebraica, 26

1. **Século IX,** 28

Rabano Mauro, 29
Eriúgena, 30

2. **Século X,** 34

Abbon de Fleury, 34
Fulberto de Chartres, 34

3. **Século XI,** 34

Anselmo de Besate, 35
Berengário de Tours, 35
Gerardo, 35
Othloh, 35
Pedro Damião, 36
A controvérsia sobre os universais, 37
João Roscelino, 39
Santo Anselmo de Cantuária, 39

4. **Século XII,** 42

Pedro Abelardo, 43
Gilberto de la Porrée, 47
João de Salisbury, 48
São Bernardo de Claraval e Hugo de São Vítor, 50
Hugo de São Vítor, 52

5. **Século XIII,** 53

Escola Franciscana mais antiga: Hales, 54
Alexandre de Hales, 54
São Boaventura, 56
Os franciscanos de Oxford, 61
Rogério Bacon, 62
Escola dominicana mais antiga, 63

Santo Alberto Magno, 64
Santo Tomás de Aquino, 69
João Duns Escoto, 98
Siger de Brabante, 104
6. **Século XIV**, 105
Guilherme de Ockham, 106
Capítulo VII. **As Artes**, 109
Introdução, 109
I. **Arte Românica**, 117
Generalidades, 117
1. Arquitetura Românica, 120
2. Escultura, 125
3. Pintura, 130
II. **Arte Gótica**, 131
Generalidades, 131
1. Arquitetura, 135
2. Escultura, 138
3. Pintura, 142
III. **Urbanismo medieval**, 145
IV. **A Música**, 147
Capítulo VIII. **As Ciências**, 150
Introdução, 150
O progresso técnico, 155
As Ciências, 162
Matemática, 162
Astronomia, 163
Cartografia, 166
Geologia, 166
Química, 168
Ótica, 169
Medicina, 171
Capítulo IX. **Aspectos da Vida Quotidiana**, 183
Introdução, 183
1) A mentalidade Medieval, 183
2) A vida rural, 186
3) A vida nos castelos, 188
4) A vida nas cidades, 189
5) A vida guerreira, 195
6) Distrações, Divertimentos, Viagens, 197
7) A higiene, o vestuário, as doenças, os médicos, 202
8) A família. Situação da mulher na sociedade medieval, 208
9) A Fome, a guerra, as rebeliões populares, 213
Capítulo X. **A Igreja**, 218
Introdução, 218
1. O Pontificado Romano, 220
2. O Episcopado, 249
3. O clero secular, 251
4. As ordens monásticas, 252
5. As Ordens Mendicantes, 256
6. As Ordens Militares, 262
7. Acontecimentos marcantes da História da Igreja no Mundo Feudal, 265
8. Alguns aspectos da atuação da Igreja na Civilização Medieval, 284
Capítulo XI. **O Legado**, 317
BIBLIOGRAFIA, 327

APRESENTAÇÃO

1. A presente *História do Mundo Feudal* focaliza os principais aspectos da Civilização Medieval Ocidental entre os séculos IX e XV, completando, assim, a exposição dos *acontecimentos políticos*, objeto do primeiro volume da História do Mundo Feudal já publicado há alguns anos.

2. *Acontecimentos políticos* e outros aspectos da Civilização entrelaçam-se, formam um todo. Explicam-se assim as exaustivas referências a diferentes capítulos do primeiro volume do Mundo Feudal e a capítulos da presente obra. Tais referências visam um melhor esclarecimento do leitor sobre o tema que estiver estudando e propiciam a inserção deste tema dentro de contexto histórico mais amplo. Com a mesma finalidade repetimos em alguns capítulos alusões a determinados acontecimentos já abordados em páginas anteriores. É o velho hábito de repetir, que os prolongados anos de magistério transformam em segunda natureza do professor.

3. Procuramos indicar minuciosamente os documentos e autores cuja consulta foi indispensável à elaboração da presente obra. Chamamos a atenção do leitor para as citações expressas desses autores contidas no texto, e também para as observações e citações reproduzidas no final de cada capítulo que, não raro, expõem pontos de vista divergentes sobre datas, eventos e sua interpretação.

4. Com o estudo da *Civilização* do Mundo Feudal concluímos nossa HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL que abrange respectivamente:
História da Antiguidade Oriental
História da Grécia (Antiguidade Clássica I)
História de Roma (Antiguidade Clássica II)
História do Império Bizantino (Idade Média I)
História dos Reinos Bárbaros 1. (Idade Média II) (Acontecimentos políticos)
História dos Reinos Bárbaros 2. (Idade Média III) (Civilização)
História do Mundo Feudal 1. (Idade Média IV) (Acontecimentos políticos)
História do Mundo Feudal 2. (Idade Média V) (Civilização) Tomo 1 (Primeira Parte) e Tomo 2 (Segunda Parte)
História do Mundo Árabe Medieval (Idade Média VI)

5. Desejamos advertir o leitor sobre possíveis discordâncias na grafia de certos nomes próprios. Via de regra, quando se trata de citação, procuramos man-

ter a grafia ou a forma usada pelo autor citado (assim, por exemplo, o leitor encontrará numa citação a cidade francesa de Montpellier grafada Mompilher). Em alguns casos preferimos reproduzir os nomes de personagens na forma estrangeira (francesa, alemã, etc.) ou latina, especialmente quando essa forma é corrente nos tratados de História.

O autor

Parte II

VI. A Filosofia
VII. As Artes
VIII. As Ciências
IX. Aspectos da Vida Quotidiana
X. A Igreja
XI. O Legado
Bibliografia

Capítulo VI

A FILOSOFIA

INTRODUÇÃO

Ao ler o presente capítulo é indispensável que o leitor tenha em conta o que já se escreveu sobre a Filosofia respectivamente na *História da Grécia*, na *História do Império Bizantino*, na *História dos Reinos Bárbaros* (2º volume) e na *História do Mundo Árabe Medieval.*

Estudaremos a evolução do pensamento filosófico medieval em cada século separadamente, o que nos permitirá expor com mais facilidade e desembaraço as diferentes direções que esse mesmo pensamento seguiu. É que, ao contrário do que muitas vezes se imagina, a Idade Média, especialmente nos séculos focalizados neste volume, não apresenta um panorama de rígida e monótona uniformidade intelectual. A impressão contrária poderia ser sugerida pela idéia de que a «Filosofia Escolástica» teria dominado as inteligências e imposto uniformemente suas teses aos intelectuais. O estudo das Universidades Medievais, no capítulo sobre a Educação, já terá mostrado ao leitor quão carente de fundamento é essa impressão. Na realidade, a expressão *Escolástica* tanto aplicada à Teologia como à Filosofia da Idade Média revela-se uma rubrica de conteúdo demasiado amplo e, por isso mesmo, vago para caracterizar um quadro intelectual de vitalidade tão intensa quão variada. Neste panorama movimentam-se, com efeito, personalidades profundamente heterogêneas no que tange à maneira de expressar seu pensamento e ao próprio conteúdo desse pensamento. Assim é que encontramos «dialéticos como Santo Anselmo e Abelardo, místicos como São Bernardo e Ricardo de São Vítor, humanistas como João de Salisbury, retóricos como Guilherme de Alvérnia, teólogos como São Boaventura e Santo Tomás... Nem por seu desenvolvimento, nem por seu espírito a denominada «escolástica» constitui um todo homogêneo ou indiferenciado. Dentro dela encontram-se tendências tão distintas como as que representam, por exemplo, São Boaventura, Santo Tomás, Escoto e Guilherme de Ockham». [1]

Antes de iniciarmos o estudo, século por século, tentaremos, ainda a título de introdução, expor alguns traços característicos do pensamento filosófico da Idade Média ocidental e chamar a atenção do leitor para as mais importantes fontes doutrinárias que, de um modo ou de outro, inspiraram as lucubrações filosóficas da época do Mundo Feudal.

1. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 273-274.

CARACTERÍSTICAS

Sem pretender esgotar o assunto, eis alguns traços característicos da filosofia medieval ocidental:

1) A primeira característica a sublinhar-se é que esse pensamento filosófico se insere num contexto histórico-social definido. Isto quer dizer que os intelectuais ao manifestarem suas idéias, ainda que seguindo orientações díspares, refletem uma determinada mentalidade. Jeauneau acentua: «ler os autores medievais sem levar em conta o contexto histórico, sociológico-cultural em que eles se inserem, é condenar-se a cometer, a seu respeito, toda sorte de contra-sensos».[2] Inútil acentuar que esse contexto está profundamente impregnado da fé cristã.

Gilson chama a atenção para o erro assaz difundido de explicar-se a sucessão dos sistemas filosóficos através da história «unicamente pela evolução contínua do espírito humano». Na realidade, por mais livre que seja o pensamento filosófico, «ele se inicia sempre por um ato de submissão; movimenta-se livremente mas no interior de um mundo dado».[3]

2) Um segundo traço característico do pensamento filosófico medieval está na íntima relação que ele apresenta com a estrutura intelectual formada pela gramática e pela lógica, disciplinas, como observa Vignaux, «muito aparentadas». A dialética, identificada com a própria razão, é usada «como instrumento universal do saber».[4]

3) A influência das filosofias grega, árabe e hebraica, eis outro marcante traço do pensamento medieval. Essa tríplice influência não se faz sentir simultaneamente em todas as épocas, como aliás o leitor verá mais adiante. Sublinhe-se, entretanto, que a filosofia medieval supõe a prévia assimilação da filosofia grega, embora, sob muitos aspectos, existam profundas diferenças entre uma e outra.

4) Uma quarta característica importante do pensamento medieval é o esforço por estabelecer a conciliação entre a fé e a razão. «Desde as origens patrísticas até o fim do século XIV, a história do pensamento cristão é a de um esforço incessantemente renovado no sentido de manifestar o acordo da razão natural com a fé, lá onde ele existe, e para realizá-lo onde ele não existe. Fé e razão, os dois temas com os quais se construirá toda esta história são dados desde o início e se reconhecem facilmente na Idade Média em todos os filósofos que vão de Escoto Erígena a Santo Tomás».[5]

Observe-se que esse esforço de conciliação entre razão e fé vai triunfando aos poucos. À predominância da orientação daqueles que julgavam poder prescindir da razão atendo-se unicamente à revelação (que proporciona todos os meios indispensáveis e suficientes para a salvação) substitui-se a orientação dos que defendem a tese segundo a qual o campo da fé e o campo da razão se completam: sempre será possível procurar, dentro de certos limites, compreender aquilo em que se crê. À medida que se aproxima o século XIII fortalece-se a especulação filosófica: «Em Santo Anselmo tão bem como em Abelardo, a confiança no poder eficaz e no caráter benfazejo da pesquisa racional manifesta-se sem restrição alguma; não vêem inconveniente algum,

2. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 21.
3. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 757.
4. Vignaux, **O Pensar da Idade Média**, p. 11.
5. Gilson, **La Philosophie**, p. 755.

ao contrário: só vêem vantagens em deixar a razão perscrutar e fundamentar todos os mistérios da fé. É somente no início do século XIII, quando a razão se manifesta como algo mais que um método abstrato e quando o aristotelismo árabe faz com que ela apareça impondo um mundo incompatível com a fé, que o problema de suas relações é posto em toda sua complexidade. É, desde então, difícil e até mesmo pouco desejável sacrificar a razão à fé».[6]

Para os pensadores do século XIII o aristotelismo representa uma experiência decisiva. Não podendo mais isolar a razão da fé nem confundi-las, procuraram, embora distinguindo-as, estabelecer entre uma e outra uma concordância. Desse esforço, anota Gilson, nasceram as grandes sínteses escolásticas.[7] Mais adiante falaremos especificamente das características da «Filosofia Escolástica».

FONTES DOUTRINÁRIAS

Apontados, de um modo geral, alguns traços característicos da filosofia medieval, passemos a um rápido exame de suas fontes inspiradoras. Jeauneau enumera-as: a Bíblia, o livro da Natureza, os Padres, os escritores eclesiásticos e os autores profanos.

Bíblia e livro da Natureza

Sobre *a Bíblia*, observa o mesmo autor: «Se alguém tivesse pedido a um pensador da Idade Média que indicasse, por ordem de importância, as fontes de sua filosofia, ele teria certamente atribuído o primeiro lugar à Bíblia, à palavra de Deus tal como a encontrava consignada nos livros do Antigo e do Novo Testamento».[8]

Ao lado da Bíblia, o *Livro da Natureza* impressionou profundamente a mentalidade do pensador medieval. Ainda Jeauneau: «Que o livro da Natureza também tenha sido consultado, é o que provam, entre mil outros testemunhos tantas páginas do *Romance da Rosa* ou da obra de Alberto Magno, para não falar da fauna e da flora que pululam na pedra das catedrais. O livro da Escritura e o livro da Natureza são as fontes profundas em que se alimenta o pensamento medieval».

Patrística

A patrística constitui o grande elo entre a filosofia antiga e a filosofia medieval. «Pode-se dizer que os Padres serviram de dois modos à filosofia medieval: transmitiram-lhe uma parte notável das riquezas do pensamento antigo e propuseram um bom número dos problemas sobre os quais devia exercer-se a reflexão filosófica da Idade Média».[9]

6. **Idem, Ibidem.**
7. **Idem, ibidem,** p. 756.
8. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 5.
9. **Idem, ibidem,** p. 6-7.

Fraile sublinha a importância da herança intelectual deixada pelo pensamento cristão da Antiguidade: «Muito antes da formação da escolástica, o pensamento cristão havia assimilado já numerosos elementos da filosofia grega, não só sob um aspecto puramente gramatical (filologia, semântica, sentido literal, alegórico, etc.) mas também doutrinal. Basta recordar os elementos platônicos e estóicos que se encontram em São Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes, Teodoro de Mopsuéstia, Luciano de Samósata e a escola de Antioquia. São Jerônimo e Santo Agostinho dão decididamente acolhida às artes liberais para a interpretação da Sagrada Escritura. Em sua *De Doctrina Christiana* Santo Agostinho reconhece a utilidade de não só conhecer o grego e o hebraico, mas também a história, a zoologia, a botânica e a astronomia e todas as artes liberais, especialmente a gramática, a dialética e a retórica».[10]

Agostinho

De todos os grandes vultos da patrística inegavelmente foi Agostinho que exerceu no Pensamento Medieval a influência mais profunda e mais extensa. Em nossa *História dos Reinos Bárbaros* (II volume, capítulo sobre a Filosofia) já enfatizamos: «Do século V ao século XIII, quando aparece a síntese tomista, é a síntese agostiniana que vai alimentar o pensamento filosófico».

A filosofia medieval recebeu do grande bispo de Hipona uma tríplice herança: um ideal cultural, uma síntese doutrinária e uma orientação filosófica.[11]

Quanto ao *ideal cultural*, Jeauneau esclarece: «Em se fazendo cristão, monge, bispo, o antigo retor não entendia renunciar aos valores a que até então havia servido, a esse ideal cultural — que tinha sido o de Cícero e de Quintiliano — no qual a sabedoria e a eloqüência se compõem harmoniosamente. Era necessário apenas cristianizar tudo isso. Ora, um tal ideal será o ideal de uma parte importante da Idade Média».[12]

Da *Síntese doutrinária* de Agostinho o pensamento medieval hauriu idéias relacionadas com o neoplatonismo. Lembremos que o bispo de Hipona identifica o mundo inteligível com o Logos, o *Verbum Dei*. Como já escrevemos na *História dos Reinos Bárbaros* (II volume) o autor das *Confissões* não conheceu a doutrina de Platão em toda sua integridade e profundeza e também jamais aceitou o neoplatonismo como sistema total. Intelectuais da Idade Média e da Renascença, «todos abrigam suas simpatias platônicas atrás do grande nome de Agostinho. Mas mesmo aqueles que não fazem expressamente profissão de platonismo são mais ou menos tributários do neoplatonismo cristão do bispo de Hipona».[12] Tomás de Aquino observa que Agostinho usou do que havia de aproveitável no platonismo para uma melhor compreensão racional da fé.

10. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 277.
11. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 7.
12. **Idem, ibidem**, p. 9.

A orientação filosófica

Um famoso texto do sermão 43 resume, de maneira bastante feliz, a posição de Agostinho em face da filosofia e a importância desta para a fé. *Intellige ut credas, crede ut intelligas* (entende para crer, crê para entender). A fé cristã não abolia, portanto, a inteligência nem dispensava a pesquisa. Razão e fé estão aqui perfeitamente entrelaçadas. «É bem assim que os melhores espíritos da Idade Média entenderam o preceito agostiniano. Nem todos, certamente, estarão igualmente preocupados em conciliar seu saber com sua crença. Mas aqueles que terão esse cuidado — os Escotos Erígenas, os Anselmos du Bec, os Tomás de Aquino — referir-se-ão mais ou menos ao esquema agostiniano. Segundo este esquema a condição do pensador cristão se inscreve em um movimento em três tempos: no ponto de partida uma fé que crê sem nada ver, no ponto de chegada a contemplação do bem-aventurado que vê e não crê mais; entre ambos uma fé que procura compreender, uma fé em busca da inteligência. Esta busca é que é a filosofia. Filosofia ou Teologia? Nem os Padres nem os homens da Idade Média preocupavam-se em colocar entre essas disciplinas as barreiras que nós colocamos. Encaminhavam-se para o verdadeiro com toda a sua alma e, se filosofavam, faziam-no na qualidade de crentes».[13]

Pseudo-Dionísio

Ao lado da influência da obra de Agostinho não poderia deixar de ser mencionado o conjunto de escritos que surgem no século VI sob o nome de São Dionísio. O autor desses trabalhos, que tanta influência tiveram na elaboração do pensamento medieval, apresenta-se como sendo o discípulo convertido por São Paulo no Areópago. Têm resultado infrutíferas todas as tentativas de identificar o autor dos escritos reunidos sob o título de *Corpus Dionysianum* ou ainda *Corpus Areopagiticum*. «Tal como o conhecemos, deve ter sido composto pelo fim do século IV ou no início do V. Para marcar seu caráter apócrifo, adquiriu-se o hábito de chamar seu autor de «Pseudo-Dionísio». Um pouco cansado desta fórmula negativa, propuseram, recentemente, alguns chamá-lo Dionísio, o Místico, e, seja como for, ele merece o título de místico mas, para dizer a verdade, nem mesmo sabemos se ele se chamava Dionísio».[14]

As obras do pseudo-Dionísio, escritas em grego, tiveram no Ocidente numerosas traduções e muitos comentários. Entre estes lembremos, a título de exemplo, os de Hugo de São Vítor, Escoto Erígena, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Como Agostinho, o pseudo-Dionísio introduz no pensamento ocidental idéias hauridas do neoplatonismo. Note-se, entretanto, que enquanto o neoplatonismo agostiniano se inspira principalmente em Plotino, o do pseudo-Dionísio abebera-se no pensamento do filósofo pagão Proclo († 485). O autor do *Corpus Dionysianum* «soube incorporar o patrimônio das idéias e dos conceitos neoplatônicos num sistema fundamentalmente cristão e inseparável da tradição, embora tivesse de proceder a uma «cristianização» prévia daqueles

13. **Idem, ibidem**, p. 9-10.
14. Gilson, **La Philosophie**, p. 80. Ver também nossa História do Império Bizantino, capítulo sobre a Filosofia, p. 215.

elementos neoplatônicos. Por esta razão, preferimos adotar o ponto de vista de Stiglmayr: «Repetidamente, Dionísio tem sido chamado um neoplatônico em vestes cristãs. Mais acertado seria ver nele um cristão revestido do manto filosófico neoplatônico».[15]

A influência do pseudo-Dionísio e a de Santo Agostinho se exercem «de modo mais ou menos paralelo, unindo-se, às vezes, para gerar sínteses originais: a obra de Escoto Erígena é um notável exemplo».[16]

Outros autores cristãos

Boécio, Cassiodoro, Isidoro de Sevilha e *Beda, o Venerável*, são outros autores eclesiásticos que exerceram papel preponderante na evolução do pensamento medieval. Todos os quatro já foram focalizados no segundo volume de nossa *História dos Reinos Bárbaros*. Quanto a Boécio, como observa Gilson, tornou-se «o professor de lógica da Idade Média até o momento em que, no século XIII, o *Organon* completo do próprio Aristóteles (isto é, o conjunto de suas obras de lógica) foi traduzido em latim e diretamente comentado»[17], Boécio legou à filosofia «um certo número de definições que atravessarão a Idade Média: eternidade, beatitude, pessoa. Contribuiu também para manter confusões ao apresentar, por exemplo, um Aristóteles mais ou menos disfarçado em neoplatônico. Mas seria injustiça não reconhecer que a filosofia medieval lhe deve muito. Um dos séculos mais brilhantes de sua história, o XII, pôde até mesmo ser chamado de «a Idade de Boécio» (Aetas Boetiana)».[18]

Cassiodoro, conforme já vimos na História dos Reinos Bárbaros, pode ser considerado um dos grandes mestres da Idade Média. Teve a perfeita compreensão do imenso valor do legado da Antiguidade Clássica e das possibilidades de seu aproveitamento dentro da nova mentalidade criada pelo Cristianismo.

As *Etimologias* de Isidoro de Sevilha são consideradas por Jeauneau «o Petit Larousse da Idade Média». Essa obra ocupava nas bibliotecas medievais o mesmo lugar que atualmente as grandes enciclopédias ocupam em nossas bibliotecas.

Beda, o Venerável, é tido por muitos pensadores medievais quase no mesmo plano dos Padres da Igreja. «Nas questões que concernem à fé católica ou à moral, diz Guilherme de Conches, não é permitido contradizer Beda ou outro dos santos padres, a menos que a autoridade da Escritura no-lo obrigue». E acrescenta logo: «Mas se, em matéria de filosofia, eles cometem qualquer erro, é permitido sustentar opinião diferente, pois, embora sejam maiores que nós, são contudo homens».[19]

Autores pagãos

Passemos, agora, aos autores profanos da literatura antiga. Observe-se, desde logo, que os pensadores medievais não levantavam barreiras intransponíveis entre as diversas disciplinas. Assim é que para muitos intelectuais «Virgílio não era menor como filósofo que como poeta».[20] Bernardo Silvestre (pensador do século XII) falando do autor da Eneida observa: «Como filósofo, ele descreve a natureza da vida humana».[21]

15. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 124.
16. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 11.
17. Gilson, **La Philosophie**, p. 139.
18. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 14.
19. **Idem, ibidem**, p. 15.

Do pensamento antigo, Aristóteles e Platão merecem evidentemente algumas considerações especiais em virtude da influência substancial que exerceram na filosofia medieval do Ocidente.

Aristóteles

O conhecimento do pensamento aristotélico no Ocidente medieval processa-se em três etapas diversas. A primeira situa-se entre os séculos VI e XII quando só estão ao alcance dos pensadores ocidentais as traduções feitas por Boécio reduzidas à *Logica vetus* (Categorias e Perihermeneias). A segunda etapa corresponde ao século XII com a Lógica Nova (Tópicos, Analíticos e Sofismas). A terceira etapa coincide com o século XIII quando se dá a completa recuperação do *Corpus Aristotelicum*.[22]

«Desde a primeira metade do século XII começam a difundir-se, discretamente, é verdade, as traduções do canonista Jacques de Veneza, feitas diretamente sobre o grego».[23] Na segunda metade do século XII e no primeiro quartel do século XIII, as traduções do árabe revelam a obra aristotélica em toda sua amplitude, o que dá início a uma fermentação do pensamento num crescendo constante através de todo o século XIII.

Entre os tradutores lembremos, a título de exemplo: o italiano Gerardo de Cremona († 1187) que se dirigiu a Toledo onde fez inúmeras traduções do árabe. Gerardo conhecia o grego e é de supor-se que também tenha traduzido Aristóteles diretamente do original.

Outros tradutores famosos do centro toledano são: Domingos Gundisalvo *(Gundissalinus, Gundisalvus)* e Miguel Escoto.

Sobre as traduções de obras filosóficas do árabe anota Gilson: «O conjunto de traduções exerceu sobre o pensamento do século seguinte uma influência profunda, durável e relativamente homogênea. O que atingiu o Ocidente através desses escritos era principalmente o Aristóteles dos árabes, isto é, um Aristóteles fortemente neoplatonizado e, até mesmo, no caso do *Liber de Causis*, era o neoplatonismo quase puro de Proclos e de Plotino».[24]

No século XIII dois grandes nomes de intelectuais que traduzem diretamente do grego as obras de Aristóteles devem ser mencionados: Roberto Grosseteste († 1253) e Guilherme de Moerbeke († 1286). O primeiro traduziu a *Ética a Nicômaco;* o segundo, que foi bispo de Corinto (1278), revisou versões anteriores como, por exemplo, a *Metafísica* e a *Ética a Nicômaco* e, a pedido de Santo Tomás de Aquino, traduziu grande parte das obras de Aristóteles ainda não tarduzidas, bem como as de outros autores. Assim, por exemplo, traduziu a *Política* de Aristóteles em 1260 que Santo Tomás cita pela primeira vez na *Summa contra Gentiles*.

20. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 16.
21. **Idem, ibidem.**
22. Mandonnet assinala essas três «entradas» de Aristóteles no Ocidente. Ver Fraile, **Historia de la Filosofia**, II, p. 276.
23. Jeauneau, **La Philosophie**, p. 17.
24. Gilson, **La Philosophie**, p. 378.

Antes de comentarmos brevemente a reação produzida pelas obras de Aristóteles no Ocidente medieval cristão, convém sublinhar que, na conservação e transmissão dessas obras, deve ser lembrada a atuação dos intelectuais bizantinos. Sobre este assunto remetemos o leitor para o que já escremos no capítulo referente à Filosofia em nossa *História do Império Bizantino*. Recordemos aqui apenas que a conquista de Constantinopla pelos cruzados em 1204 possibilitou o envio para o Ocidente de obras do Estagirita. É o que informa Guilherme Bretão em *Gesta Philippi Augusti*. [25]

A presença das obras de Aristóteles teria uma profunda e duradoura repercussão. O cristianismo, apesar de resistências, já incorporara em outras épocas importantes contribuições da Antiguidade pagã como, por exemplo, as *artes liberales* e a dialética. Com a filosofia aristotélica porém o problema apresentava outros aspectos. «Não se tratará somente de uma incorporação extrínseca de materiais utilizáveis, nem sequer da conciliação daquela enorme massa de material com o dogma mas da aplicação da razão filosófica e de seus métodos racionais para levar a cabo sua integração dentro de uma ciência de tipo até então desconhecido, assimilando todos esses novos elementos dentro do pensamento cristão». [26] O Estagirita penetrava nos círculos intelectuais da cristandade ocidental aureolado com o prestígio de expoente máximo da ciência e da filosofia.

A posição da autoridade eclesiástica em face da penetração aristotélica deve ser encarada antes sob o ponto de vista da prudência e da preocupação em defender a doutrina do que propriamente sob o ponto de vista de intolerância cultural. Gilson observa que o plano em que se move a autoridade eclesiástica «é evidentemente muito menos o da especulação pura que o da prudência doutrinal e da disciplina. Em presença dessa massa de concepções novas e para dar-se o tempo de discernir, ela começa por interditar» (*obra citada*, p. 387).

Na conquista progressiva dos espíritos por Aristóteles especialmente em Paris, através do século XIII, podemos distinguir quatro etapas [27]:

1) A *primeira* etapa se estende de 1200 a 1230 aproximadamente. No início do século a utilização do aristotelismo pelos latinos vai produzir as doutrinas panteístas de Amaury de Bénes (Deus, a alma do mundo) e de David de Dinant (*Deus, matéria-prima)*

Compreendem-se, assim, as proibições de 1210 emanadas de um sínodo da província eclesiástica de Sens reunido em Paris: condenavam-se os panteístas supracitados, os comentários (commenta) traduzidos do árabe e proibia-se o ensino público e privado *(publice vel secreto)* da filosofia natural de Aristóteles. [28]

Em 1215 se renovam as proibições por ocasião da aprovação dos estatutos da Universidade de Paris pelo legado pontifício Roberto de Courçon. Esta segunda proibição atinge os livros de Aristóteles sobre Metafísica (de *Metaphysica)* e sobre filosofia natural *(de naturali philosophia)* e as *summae*

25. «In diebus illis (1210) legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant metaphysicam, **delati de novo a Constantinopoli, et a graeco in latinum translati...»**
26. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 681.
27. Thonnard, **Précis d'Histoire de la Philosophie**, p. 313s; Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 705s e p. 1063; Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 705.
28. Thonnard chama a atenção para o fato de que nem a Lógica nem a Ética de Aristóteles jamais foram proibidas.

sobre as mesmas. Estas *summae* eram resumos traduzidos do árabe. As doutrinas de David de Dinant incidiam novamente sob a proibição.

Sobre esta primeira etapa convém notar:

1) O motivo imediato das proibições foram as doutrinas panteístas;

2) A inspiradora, segundo alguns, teria sido a Faculdade de Teologia «alarmada ante a efervescência que os escritos de Aristóteles e dos muçulmanos provocavam na Faculdade de Artes» [29];

3) A proibição tinha caráter local afetando somente a Universidade de Paris. É o que se depreende da propaganda feita por ocasião da fundação da Universidade de Tolosa no sentido de que aí se utilizavam os livros de Aristóteles que haviam sido proibidos em Paris.

2) A *segunda* etapa situa-se entre 1230 e 1260 e caracteriza-se por um «apaziguamento» que possibilita o progresso e o triunfo de Aristóteles no ensinamento oficial. [30]

A proibição formulada pelo papa Gregório IX (1227-1241) possui um caráter provisório: os Livros Peripatéticos são excluídos até que tenham sido examinados e purgados de toda suspeita de erro *(quousque examinati fuerint et ab omni erroris suspicione purgati)*. Uma comissão de três mestres em Teologia foi incumbida de examinar os *Libri Naturales* de Aristóteles. A proibição relativa à Universidade de Paris foi estendida à Universidade de Tolosa em 1245 pelo papa Inocêncio IV, com o mesmo caráter provisório.

Sobre esta segunda etapa de penetração de Aristóteles convém observar: «Depois de 1230, passados os primeiros momentos de confusão e temor ante o perigo, as proibições, embora permanecendo vigentes, não se aplicam com excessivo rigor e há um período de relativa calma, durante o qual as coisas pareciam ter entrado em uma fase normal». [31] A difusão do aristotelismo averroísta, que se manifesta como uma séria ameaça à doutrina cristã entre 1250 e 1260, dá origem a um conflito entre as Faculdades de Teologia e de Artes culminando com a condenação de 1277.

É curioso notar que em Oxford não estavam em vigor as proibições supracitadas: assim é que tanto os *Libri Naturales* como a *Metaphysica* de Aristóteles aí eram explicados.

Um manuscrito de Barcelona encontrado em 1927 contém um resumo de perguntas e respostas composto por um professor da Faculdade de Letras de Paris entre 1230 e 1240 e destinado aos estudantes. Neste documento aparecem todas as obras de Aristóteles, o que é «um indício de que a benévola tolerância dos papas havia feito cair praticamente no ouvido as proibições». [32]

29. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 706. Ver contudo opinião contrária em Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 556. «On imagine volontiers des théologiens de Paris inquiets des progrès philosophiques de leurs collègues de la Faculté des Arts et courant après eax pour leur arracher leurs conquêtes. C'est exactement le contraire quí s'est passé». Gilson observa que as teologias de **Guilherme d'Auvergne** — bispo de Paris em 1228 — de **Felipe**, o chanceler (chanceler de Notre Dame de Paris de 1218-1236) e de Guilherme d'Auxerre (que integrou a comissão designada pelo papa Gregório IX para revisar os livros de Aristóteles) «atestam um conhecimento das doutrinas novas e uma amplitude de vistas na discussão dos problemas filosóficos que deixam muito atrás as modestas produções dos lógicos de Paris».
Gilson, citando Grabmann, lembra que não foram representantes da Faculdade de Letras mas os teólogos Alberto Magno e Tomás de Aquino «que desde logo muniram com seus grandes comentários os escritos de Aristóteles recentemente descobertos sobre a Metafísica, a filosofia natural e a moral, traçando assim a rota do aristotelismo escolástico e exercendo sobre a Faculdade das Artes uma influência cujo detalhe ainda não foi estabelecido» (Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 556).
30. Thonnard, **Précis**, p. 313.
31. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 708.
32. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 709.

3) A *terceira etapa*, de 1260 a 1277, está marcada por intensas controvérsias em que «se delineia uma tríplice corrente caracterizada por três atitudes diversas para com Aristóteles: *submissão, desconfiança* e *assimilação*».[33] A primeira posição integrada principalmente por jovens estudantes da Faculdade de Artes submete-se sem reservas a todas as afirmações do Estagirita proclamando-o como a última palavra da ciência humana. Nos pontos obscuros da doutrina aristotélica são levados a «seguir, com a mesma submissão, às interpretações de Averróis como as únicas a exprimirem o puro aristotelismo».[34] A segunda corrente compunha-se de teólogos mais apegados à tradição agostiniana que não só sublinhavam os erros encontrados em Aristóteles como também julgavam que o combate ao averroísmo se tornaria mais eficaz se fossem simultaneamente sacrificados diversos pontos da doutrina aristotélica.

A terceira atitude em face do aristotelismo constituiu-se de pensadores que compreenderam a riqueza do pensamento aristotélico e a enorme contribuição que dele se poderia extrair para a própria causa da doutrina cristã. O principal vulto dessa corrente foi Tomás de Aquino cujo gênio assimilou o aristotelismo total expurgando-o, dentro de uma notável coerência, dos pontos que conflitavam com o desenvolvimento do pensamento filosófico cristão.

O averroísmo latino (Fraile julga mais exato falar em aristotelismo heterodoxo ou aristotelismo averroísta «já que nele predomina Aristóteles em cuja doutrina se infiltram, em boa proporção, teorias avicenianas e averroístas) ensejou as condenações de 1270 e 1277. Na primeira data Estêvão Tempier, bispo de Paris, condenou quinze teses, treze das quais eram de inspiração averroísta. Em 1277 o papa João XXI ordena uma investigação sobre os erros que circulavam na Universidade de Paris. Tempier, indo mais longe do que pretendia o Pontífice, condenou 219 proposições entre as quais se encontravam algumas teses aristotélicas, «outras tipicamente avicenianas, outras nitidamente averroístas, algumas tomistas...».[35] Estamos aqui numa quarta etapa da influência aristotélica. O tomismo, apesar da condenação de algumas teses, prosseguiu sua marcha triunfal. Em face do tomismo os agostinianos, que contribuíram para a atitude condenatória de Estêvão Tempier em 1277, «tomam consciência das teses comuns que os reúnem sobre o terreno filosófico e organizam-nas em uma síntese coerente que se pode chamar um «neo-agostinianismo» e cujo acabamento lógico será o escotismo, enquanto que de seu lado o aristotelismo heterodoxo evolui para o averroísmo latino do século XIV em Pádua.[36]

Do que se escreveu até aqui é fácil ao leitor depreender a importância da influência aristotélica no pensamento medieval, especialmente no século XIII dominado, no plano intelectual, pelas doutrinas autênticas ou deturpadas do fundador do peripatetismo. Para concluir lembremos que em 1366, quando se dispunha de melhores traduções e os maiores mestres já haviam suficientemente comentado, interpretado e assimilado o Estagirita, a Santa Sé impôs aos candidatos à Licenciatura de Artes a obrigação de ler os escritos aristotélicos.

33. Thonnard, **Précis**, p. 313.
34. **Idem, ibidem.**
35. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 1064.
36. Thonnard, **Précis**, p. 313, 2.

Platão

Depois de Aristóteles, é Platão que chama nossa atenção como fonte doutrinária do pensamento filosófico medieval do Ocidente Cristão.

A presença do filósofo do mundo das idéias é discreta no pensamento medieval ocidental. Uma tradução incompleta do Timeu efetuada por Calcídios, autor provavelmente cristão do século IV, possibilitou que se conhecesse algo da doutrina platônica autêntica. O *Fédon* e o *Ménon* traduzidos em meados do século XII por Henrique Aristipo exerceram, ao que parece, medíocre influência.[37] Somente no século XV é que Platão se torna mais conhecido com as traduções de Marsílio Ficino.

Se a presença do pensamento autêntico de Platão é discreta na filosofia medieval, o mesmo não se pode dizer, dos *platonismos* cuja influência é considerável. Referimo-nos aqui aos diferentes aspectos do neoplatonismo. Segundo Fraile «o autêntico neoplatonismo foi quase desconhecido na Idade Média».[38] De um modo geral podemos distinguir uma dupla influência neoplatônica: uma, cristianizada, através de Agostinho, Boécio e o Pseudo-Dionísio[39]; outra através dos comentadores árabes de Aristóteles.

«A partir do fim do século XII, outros escritos neoplatônicos são postos em circulação. O favor de que gozam está muitas vezes ligado a um desprezo em relação à sua verdadeira origem. A este número pertence o *Livro das Causas* atribuído a Aristóteles mas composto, de fato, com extratos de Proclo, e o Livro dos XXIV filósofos atribuído ao fabuloso Hermes Trismegisto. Em 1286, enfim, Guilherme de Moerbeke traduz os *Elementos de teologia de Proclo*».[40]

Filosofia Árabe

Em nossa *História do Mundo Árabe Medieval* (capítulo sobre o Legado) sublinhamos a influência da filosofia árabe no Ocidente cristão. Vamos aqui olhar mais de perto essa importante influência, citando de um modo geral alguns exemplos de contribuição de pensadores árabes à filosofia cristã medieval. Sobre a influência árabe em Santo Tomás, falaremos no item referente ao Doctor Angelicus.

Estudado o problema em tela, Fraile anota: «Os trabalhos dos arabistas durante cerca de um século demonstraram com evidência e em casos às vezes surpreendentes a influência do pensamento muçulmano tanto no judaísmo como no desenvolvimento da escolástica cristã. Assim Palacios destacou o *salto* entre o século XII (Santo Anselmo, Abelardo, Pedro Lombardo) e o XIII (Santo Alberto, Santo Tomás), situando entre ambos o achado do saber muçulmano pelo Ocidente».[41]

Estudando o florescimento do pensamento filosófico cristão do século XIII, acentua Boehner: «É um fato indiscutível que a filosofia cristã do século XIII nasceu e evoluiu sob o signo da cultura oriental; e mormente do pensa-

37. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 18.
38. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 365.
39. Ver capítulo sobre a Filosofia de nossa **História dos Reinos Bárbaros**, II volume.
40. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 19. As obras atribuídas a Hermes Trismegisto (ignora-se quem seja este autor) remonta ao século II-III de nossa era.
41. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 669.

mento árabe e judaico, que, já um século antes da filosofia cristã, alcançara o apogeu». [42]

Sobre essa inegável e importante influência da filosofia árabe deve-se sublinhar as seguintes considerações:

1) «Convém lembrar, todavia, que a escolástica islamítica, cuja influência se faz sentir no pensamento ocidental, representa apenas uma parcela, e esta bastante superficial, da multifacetada cultura filosófica do Islão, cuja vitalidade perdura até nossos dias. Foi tão-somente a filosofia árabe *helenizante* que influiu no pensamento cristão do século XIII». [43]

2) A influência árabe na filosofia ocidental cristã do século XIII se fez de duas maneiras: pela *transmissão* das obras gregas através das versões para o latim e pela contribuição direta de aspectos doutrinários de grandes pensadores como Alfarabi, Avicena, Algazel e Averróis.

3) Se excetuarmos alguns desvios heterodoxos, nenhum escolástico aceitou jamais em bloco algum dos sistemas desses pensadores muçulmanos. «Em geral foram considerados como transmissores, comentaristas ou intérpretes de Aristóteles e a eles se recorria mais sob este aspecto do que para incorporar seu próprio pensamento original». [44]

4) Recorde-se, contudo, que o pensamento ocidental cristão já atingira um elevado nível antes do século XIII, com raízes profundas na antiguidade pagã e cristã.

5) As doutrinas avicenianas e averroístas provocariam ásperas controvérsias e acabariam por ser rejeitadas embora tivessem contribuindo para reforçar o fundo neoplatônico que já havia recebido a escolástica por outros caminhos anteriores (Santo Agostinho, Santo Anselmo, Escoto Eriúgena e Pseudo-Dionísio).

Depois dessas observações passemos a alguns exemplos de contribuição doutrinária dos filósofos árabes Alfarabi, Avicena e Averróis.

Alfarabi

«Introduz um conceito que será recebido por Avicena e que terá ampla ressonância em toda a filosofia oriental e ocidental. Buscando um critério para estabelecer a distinção entre Deus e os seres criados, fixa-se sobretudo na contraposição de seus caracteres, ser *incausado* e seres *causados, ser necessários* e *seres contingentes*. O que distingue essencialmente uns de outros é precisamente o modo como corresponde a suas essências o ato da existência». [45]

Avicena

«A obra de Avicena é a primeira a assimilar perfeitamente o aristotelismo sobre uma base monoteísta e neoplatônica. Esta realização — além de lhe granjear o título de um «terceiro Aristóteles» — explica a influência

42. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 349-350.
43. **Idem, ibidem.**
44. Fraile, **Historia de la Filosofía**, p. 669.
45. **Idem, ibidem**, p. 624.

que irá exercer sobre os escolásticos, influência que se estende muito além do início do século XIII». [46]

A influência de Avicena se faz sentir a partir de 1150, quando começam a difundir-se as primeiras traduções toledanas, até 1250 quando entra em declínio e passa a ser substituída pela de Averróis ou a ser neutralizada por um conhecimento mais exato de Aristóteles.

Entre as teses avicenianas que mais repercutiram sobre o pensamento escolástico figuram as que se referem à prova da existência de Deus (necessário e contingente), à distinção entre essência e existência, ao hilemorfismo universal, à teoria da abstração, à formação do conceito universal, ao iluminismo do entendimento agente, etc. [47]

Entre os pensadores que sentiram a influência de Avicena podemos citar, a título de exemplo [48]: Guilherme d'Auvergne ou de Alvérnia (cita 40 vezes Avicena); Roberto Grosseteste (sofre a influência das teorias avicenianas sobre a emanação dos seres e a iluminação), Alexandre de Hales, São Boaventura, Escoto, Alberto Magno (que adota o método aviceniano da paráfrase ampla do pensamento aristotélico sem prender-se excessivamente ao texto). Tomás de Aquino (que cita Avicena mais de duzentas e cinqüenta vezes), Henrique de Gante (que transcreve em sua Summa literalmente um texto de Avicena).

Averróis

Sobre a influência de Averróis na filosofia medieval convém repetir Boehner: «Foram mormente quatro as doutrinas averroístas que exerceram um influxo decisivo sobre os filósofos medievais. Para Averróis, o *mundo não é criado*, ou, pelo menos, *não o é no sentido cristão do termo*. Por conseguinte o Universo é eterno, embora deva sua existência ao Criador. Averróis subscreve ao princípio neoplatônico segundo o qual o Uno não pode produzir senão um efeito único. Donde se segue que Deus produz imediatamente a primeira Inteligência, da qual se derivam as Inteligências de todas as esferas celestes.

Eterna é também a matéria. Esta constitui uma espécie de receptáculo que contém todas as formas de modo implícito e em estado não-evoluído. O Primeiro Motor, ou Primeira Inteligência, extrai e atualiza as formas contidas *ab-aeterno* na matéria. *Esta atualização* eterna e *ininterrupta* das potencialidades latentes, na matéria, é a causa imediata deste *nosso mundo perceptível*.

Para Averróis, o intelecto humano não é propriamente uma faculdade ativa e produtiva, e sim, a última das inteligências emanadas de Deus. O que equivale a dizer que *em todos* os homens não *há mais que um único intelecto, por cuja virtude se exerece toda atividade pensante*. Donde a negação da imortalidade pessoal; a morte significa a aniquilação do indivíduo; o que sobrevive é apenas a inteligência universal.

Duas das proposições citadas são tidas, na Idade Média, como expressões típicas do averroísmo. Com efeito, para averiguar a orientação de qualquer pensador deste período, basta indagar qual a sua resposta às seguintes ques-

46. Boehner — Gilson, **História da Filosofia Cristã**, p. 350-351.
47. Fraile, **Historia de la Filosofía**, p. 644.
48. **Idem, ibidem**, p. 643.

tões: «Utrum motus sit aeternus?» e «Utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus». Veremos que, invariavelmente, os filósofos do século XIII irão tomar posição perante estes problemas. E ainda no tempo da Renascença eles continuam a preocupar os espíritos».[49]

A influência de Averróis no pensamento filosófico medieval encontra-se bem sintetizada por Silva: «A fama de Averróis no mundo latino inicia-se na terceira década do século XIII e vai-se incrementando a par de Aristóteles, de quem era considerado o Comentador por antonomásia. Seus escritos e suas interpretações do Estagirita eram estudados com sofreguidão assim em Paris como em Oxford, Pádua ou Colônia. A partir, porém, de 1260 vai-se esboçando entre os seus admiradores e seguidores um movimento radical que deixava de lado a forma elevada e crítica pela qual Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino incorporavam ao pensamento cristão as riquezas aproveitáveis da filosofia grega e árabe, e *rejeitando ou refutando* aquilo que achavam incompatível com o dogma, para aderir estrita e literalmente ao pensamento de Aristóteles e do seu sábio comentador Averróis, momento para eles culminante da especulação humana, sem mesmo se afastarem de suas doutrinas em pontos inconciliáveis com a católica, a saber: a eternidade do mundo; a impossibilidade da criação *ex nihilo;* o entendimento humano separado e único; a negação da imortalidade da alma e de sua liberdade; a visão determinista do universo, etc. Isto provocou, como era inevitável, acirradas controvérsias e proibições eclesiásticas daquele averroísmo radical. Como esse movimento encerrava graves ameaças para a ortodoxia católica surgiu subitamente intensa atividade apologética de repulsa às exagerações e extravios do que foi chamado na história averroísmo latino».[50]

Mais adiante voltaremos a esse averroísmo. Por enquanto sublinhemos o aspecto da obra de Averróis que sobretudo impressionou a escolástica latina: o comentador por excelência de Aristóteles. É curioso lembrar que nessa qualidade o grande pensador árabe aparece-nos na Divina Comédia. Dante colocou-o no Limbo associado a Avicena e aos maiores nomes da ciência helênica:

Euclide geomètra e Tolomeo
Ippocrate, Avicena e Galieno
Averrois, che il gran comento feo.
(Inferno, Canto IV, 142-144)

Filosofia Hebraica

Já sublinhamos em nossa *História do Mundo Árabe Medieval* a contribuição árabe para o ressurgimento do pensamento filosófico hebraico na Idade Média. Na Espanha muçulmana dois pensadores judeus merecem nossa atenção não só pelo conteúdo de suas obras mas, principalmente, pela importante repercussão que tiveram sobre a filosofia medieval. Esses pensadores são Salomão ibn Gebirol (1021-1058) e Moisés Maimônides (1135-1204).

49. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 352-353. Notar as traduções: Utrum motus sit aeternus = Se o movimento é eterno? Utrum intellectus sit unus numero in omnibus hominibus: Se o intelecto é um único em todos os homens?
50. Silva, Emílio, **Presença da Filosofia Árabe na Filosofia Tomista.** Hora Presente, setembro de 1974, p. 235.

Gebirol (Avicebron, Avicembrom, Avencebrol) traz a especulação judaica do Oriente à Espanha, onde ela alcança um grau notável de florescimento».[51]

A obra filosófica mais importante de Gebirol foi a *Fonte da Vida*, escrita em árabe (Yanbu al Hayya) e traduzida para o latim (Fons Vitae) por Domingos Gundissalvo (Gundissalinus) e João Hispano. Divide-se este tratado em cinco livros e constituía parte de um sistema filosófico completo que compreendia outras duas obras. Embora tivesse tido pequena repercussão nos círculos hebraicos (ao que parece, Maimônides não o conheceu), exerceu influência nos escolásticos cristãos do século XIII. Estes tomam o autor de *Fons Vitae* ora por muçulmano ora por cristão: «discutem sua doutrina, invocam sua autoridade ou até mesmo inspiram-se nele sem nomeá-lo. O quadro de sua obra é nitidamente neoplatônico, mas a doutrina mesmo está profundamente penetrada de espírito judaico e é por aí que mais tarde seduziu tantos pensadores cristãos».[52]

A *Fonte da Vida* foi redigida em forma de diálogo entre mestre e discípulo. «Este vasto diálogo filosófico começa por estabelecer uma tese cuja influência será profunda e durável, notadamente entre os pensadores franciscanos do século XIII. Com exceção de Deus, todas as substâncias, mesmo as que são chamadas substâncias simples, são compostas de matéria e de forma».[53] Temos aqui um hilemorfismo que se tornará para muitos teólogos cristãos «a receita mais segura para distinguir radicalmente as criaturas do criador».[54] Note-se que «matéria» não tem o sentido de *corporeidade* mas simplesmente *potencialidade* em oposição à *atualidade.*[55]

No que tange à cosmogonia, o mundo de Gebirol é obra de um princípio supremo que ele denomina vontade. É difícil precisar se esta vontade se confunde com Deus, de quem ela não seria senão a manifestação ou se deve ser considerada uma substância espiritual emanada de Deus. Gebirol descrevia um mundo filosoficamente inteligível dependente de uma Vontade suprema análoga à do Deus da Escritura: um universo neoplatônico que teria sido querido por Deus. Uma tal doutrina agradou evidentemente a muitos pensadores cristãos.

Quanto ao conhecimento, segundo Gebirol, as formas sensíveis conduzem o pensamento despertando as formas inteligíveis nele contidas e que só esperavam essa excitação para desenvolverem-se. As formas sensíveis estão pois para a alma como o livro escrito está para o leitor. Esta fórmula foi desenvolvida por Guilherme D'Auvergne, por São Boaventura e por Raimundo Lulo.

Gebirol pôs assim «em circulação uma cosmogonia, uma cosmologia e uma noética cuja influência sobre o pensamento cristão deveria ser considerável, ainda mais que, naquilo que implicava platonismo, prestava-se a um grande número de combinações possíveis com a influência de Santo Agostinho».[56]

Com *Moisés ben Maimônides* (1135-1204) a filosofia hebraica atinge o ponto mais elevado: «Desde Moisés até Moisés não houve outro Moisés». O fundo filosófico de Maimônides é um esquema neoplatonizante, segundo o estilo de Avicena. Fraile observa: «Porém faz entrar elementos aristotélicos

51. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 353.
52. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 370.
53. **Idem, ibidem.**
54. **Idem, ibidem.**
55. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 353.
56. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 372.

à maneira de Averróis, tratando de harmonizá-los com a Bíblia por meio do método alegórico. Não foi discípulo de Averróis porém conheceu e utilizou seus comentários. Suas coincidências provêm de que ambos utilizam Aristóteles como fonte comum. Porém Maimônides tem mais de avicenista e neoplatônico que de aristotélico e averroísta». [57]

Segundo Gilson, contudo, a explicação da influência incontestável que Maimônides exerceu sobre os filósofos cristãos do século seguinte e, notadamente, em Santo Tomás de Aquino, deve-se ao fato de «haver feito resolutamente passar Aristóteles ao primeiro plano». [58] Nas provas da existência de Deus recorre a Aristóteles e a Avicena: primeira motor, causalidade, distinção entre o potencial e o atual, elevação do contingente ao necessário.

O que sobretudo deu celebridade a Maimônides foi seu «Guia dos Perplexos», verdadeira suma de teologia escolástica judaica.

A influência de Maimônides nos pensadores cristãos de um modo geral pode ser explicada pelo fato de tanto um como os outros aceitarem o Antigo Testamento como revelação divina. Maimônides viu-se já no século XII em face do problema de conciliar a filosofia aristotélica com as verdades reveladas. Os pensadores cristãos posteriores aproveitaram essa experiência do filósofo judeu mesmo quando não o seguiram em todos os passos.

Muitos pensadores cristãos retiveram dessa experiência o fato de que a filosofia em diversos pontos doutrinários é incapaz, sozinha, de atingir verdades contidas na revelação. «Santo Tomás admiti-lo-á para a criação do mundo no tempo e, coisa ainda muito mais importante, Duns Escoto e grande número de seus sucessores do século XIV admiti-lo-ão para o próprio monoteísmo. Ve-lo-emos repetir, muitas vezes referindo-se expressamente a Maimônides, que, se sabemos que o Senhor Deus é único, é porque Ele mesmo o disse a Israel e não porque podemos demonstrá-lo. Vê-se que desvio separará, desde então, a teologia da filosofia e a influência de Maimônides não será estranha a isso». [59]

1. SÉCULO IX

Thonnard em sua *História da Filosofia* denomina os pensadores que se distribuem no período que se estende do século VII ao século X inclusive, *primeiros escolásticos.* [60]

Já acentuamos que o termo escolástico possui um conteúdo demasiado amplo. Assim é que *escolástico*, de acordo com a etimologia, indica na Idade Média «todo o professor que lecionava numa escola, ou possuía a ciência ensinada nas escolas». [61]

Aplicado à filosofia, o termo *escolástica* designa a filosofia cristã ensinada nas escolas medievais do Ocidente europeu. Ainda aqui estamos em face de uma definição vaga.

57. Fraile, **Historia de la Filosofía,** p. 591. Notar, contudo, a observação de Gilson: «L'inspiration, comme celle des philosophes arabes dont Maïmonite suit les trace, en est à la fois nèoplatonicienne et aristotelicienne, mais, accentuant un mouvement qui se dessine déjà chez ibn Daoud, il fait résolument passer Aristote au premier plan. Par la s'explique d'ailleurs l'influence incontestable qu'il exerça sur les philosophes chrétiens du siècle suivant, et notamment sur saint Thomas d'Aquin» (**La Philosophie au Moyen Age,** p. 373).
58. Ver nota anterior.
59. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 375.
60. Thonnard, **Précis d'Histoire,** p. 276.
61. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 226.

Leonel Franca, depois de breve crítica aos que procuram definir a filosofia escolástica quer por suas relações com a teologia, quer pelo método silogístico de que freqüentemente se serve, quer ainda pela tecnologia de sua linguagem peripatética, sublinha que a escolástica deve ser caracterizada por suas doutrinas:

«Antecipando-nos, porém, damos a seguir as teses mais importantes que formam as linhas gerais da grande síntese. Em criteriologia: existência da certeza e objetividade do conhecimento. Em metafísica: individualismo acentuado, construído sobre as noções aristotélicas de ato e potência, substância e acidente. Em cosmologia: composição substancial de seres. Em psicologia: espiritualismo moderado, unidade, substancialidade e espiritualidade da alma, distinção entre o conhecimento sensitivo e o intelectual, origem sensitiva das idéias, livre-arbítrio. Em teodicéia: transcendência e personalidade de Deus, Criação e Providência.

Já é um núcleo de teses suficientes para caracterizar uma filosofia. Sobre este elemento comum erigem os grandes filósofos medievais suas sínteses distintas e marcadas com o cunho da própria individualidade. As divergências são por vezes profundas, originando sistemas de orientações diversas e, não raro, antagônicas. Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guilherme Ockham chefiam escolas que se empenharam em lutas seculares célebres na história.

Além destes caracteres doutrinais intrínsecos, distingue-se ainda a escolástica pela tendência a construir uma síntese geral do saber humano, pela orientação aristotélica de suas especulações e pela harmonia de suas teses com as verdades reveladas da teologia cristã». [62]

Os «primeiros escolásticos» (na expressão de Thonnard) florescem sob a influência da Renascença Carolíngea. Para uma melhor compreensão deste revivescimento da cultura remetemos o leitor para o que já foi escrito no capítulo Educação e Literatura, no segundo volume da *História dos Reinos Bárbaros*. Focalizamos aí a figura de Alcuíno. Estudaremos agora, brevemente, as idéias de seu discípulo Rabano Mauro.

Rabano Mauro

Nascido em Mogúncia por volta de 784, recebeu a primeira educação na abadia beneditina de Fulda; foi, depois, enviado a Tours (801) onde completou sua instrução nas artes liberais sob a orientação de Alcuíno que lhe deu o sobrenome de *Maurus*. Foi abade de Fulda (822), bispo de Mogúncia (847) tendo morrido em 856. «A influência de Rabano Mauro sobre o desenvolvimento da cultura alemã foi imensa. Recebeu em seu país o título de *praeceptor Germaniae* e ele o merece mas o preceptor do preceptor da Germânia permanece Alcuíno». [63]

Entre as obras de Rabano figuram comentários bíblicos (revela uma assombrosa erudição escriturística), poemas, um tratado sobre a alma *(De anima)*, um estudo sobre a formação dos clérigos *(De clericorum institutione)* e uma espécie de enciclopédia: *De Universo seu de rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione.* (Sobre o Universo ou sobre

62. Franca, Leonel, **Noções de História da Filosofia,** p. 92.
63. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 197.

naturezas das coisas e as propriedades das palavras e sobre o significado místico das coisas).

Para Rabano, filósofo é aquele que possui a ciência das coisas divinas e humanas *(Est enim philosophus, qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet)*. O objeto da filosofia é a pesquisa da natureza, o conhecimento das coisas humanas e divinas, até onde for possível ao homem investigar *(Naturae inquisitio, rerum humanarum divinaramque cognitio, quantum homini possibile est rimari)*.

Rabano Mauro carecia de originalidade. Assim, por exemplo, seu trabalho sobre a formação dos clérigos apóia-se em Agostinho, Isidoro e Alcuíno. O *Tratado sobre a alma* baseia-se em Cassiodoro e Juliano Pomério (africano do século V, autor da obra *De vita contemplativa*).

Rabano Mauro, sem uma estrutura filosófica própria em que inserisse ordenadamente o resultado de seus estudos, limitou-se a acumular os conhecimentos adquiridos dos grandes autores, especialmente os Santos Padres, que teve à sua disposição. O grande mérito de Rabano situa-se no terreno pedagógico pois formou um grande número de discípulos entre os quais se conta Candido Bruun († 845), autor de um opúsculo intitulado *Dicta Candidi* em que se percebem influências estóicas, ciceronianas e agostinianas. No último parágrafo deste opúsculo lê-se a primeira prova da existência de Deus dialeticamente desenvolvida *(quo argumento colligendum sit Deum esse)* que, segundo Gilson, «se encontra na Idade Média».[64]

Depois de Rabano Mauro, é *João Escoto Eriúgena (ou Erígena)* que chama nossa atenção no século IX.

Eriúgena (810 ou 815-877?)

Natural da Irlanda (Eriu), pouco sabemos da vida de João Escoto Eriúgena antes de sua chegada à brilhante e culta corte de Carlos, o Calvo (por volta de 840-847), onde exerceu o importante cargo de professor na Escola Palatina. Nada se sabe ao certo sobre os últimos anos de sua vida. Sua cultura era realmente extraordinária, levando-se em consideração a época em que viveu. Era provavelmente monge de um mosteiro irlandês; talvez fosse clérigo mas é certo que não foi revestido de nenhuma dignidade eclesiástica. Note-se que as invasões dos vikings nas Ilhas Britânicas haviam levado numerosos monges a se refugiarem no continente.

Eriúgena conhecia grego, o que lhe possibilitou o contacto direto com a patrística grega: «recebe o primeiro impacto da patrística grega sobre o Ocidente, e precisamente o de três dos representantes mais característicos do neoplatonismo: Dionísio, Máximo Confessor, e São Gregório de Nissa» (Fraile, *obra citada*, p. 315).

A leitura da obra do pseudo-Dionísio iria impressionar profundamente Eriúgena. O *Corpus Areopagiticum* havia sido enviado a Luís, o Piedoso, pelo imperador bizantino e traduzido para o latim pelo abade Hilduíno do mosteiro de São Dionísio (Saint-Denis) nas proximidades de Paris.[65] Esta tradução era imperfeita e quase inintelegível. Carlos, o Calvo, incumbiu, por

64. **Idem, ibidem,** 198.
65. Acreditou-se então na identidade do Pseudo-Dionísio com S. Dionísio, o apóstolo das Gálias.

isso, a Eriúgena de fazer uma nova versão ou, pelo menos, de rever a de Hilduíno. A impressão causada pelo *Corpus Areopagiticum* foi tão profunda que assinala uma nova etapa na evolução de seu pensamento. «A este encontro de Erígena com o pseudo-Dionísio Areopagita devemos a origem da primeira grande síntese metafísica da Idade Média».[66]

Entre as obras de Eriúgena podemos anotar:

De divisione naturae composta entre 862-865, em cinco livros e em forma de diálogo entre um professor *(nutritor)* e um discípulo (alumnus). Revela-se aqui a influência neoplatônica. É sua obra principal.

Tradução do Corpus Areopagiticum terminada provavelmente em 860.

Comentários às obras de Dionísio.

Glosas aos *Opuscula Sacra* de Boécio.

Comentários ao Evangelho de São João.

João Escoto Eriúgena é um notável pensador. Embora sob a forte influência neoplatônica, não deixa de expor suas próprias idéias. A personalidade de Eriúgena «domina sua época, e sua obra apresenta um caráter tão novo na história do pensamento ocidental que merece reter a atenção».[67] Procuraremos apontar as linhas gerais do pensamento de Eriúgena. Propõe-se a realizar uma filosofia cristã *(pie atque catholice philosophantium)*: estabelece a primazia da fé sem renunciar à filosofia que ele considera como um complemento e uma auxiliar indispensável para chegar à compreensão da Bíblia. Sua obra, na expressão de Gilson, deve ser concebida «como uma exegese filosófica da Escritura Santa».[68] Convém lembrar que essa tentativa já fora feita por grandes vultos da patrística tais como Clemente de Alexandria, Orígenes e o próprio Santo Agostinho.

A aspiração mais profunda de Eriúgena é chegar a conhecer a Deus que se manifesta aos homens por dois caminhos: a natureza e a Sagrada Escritura *(Dupliciter ergo Lux aeterna seipsam mundo declarat: per Scripturam videlicet et creaturam)*.

A apreciação da beleza que se encontra na natureza leva-nos a Deus: Abraão chegou ao conhecimento do Senhor através da contemplação do céu estrelado.

Deus não se manifesta na Sagrada Escritura de um modo visível e direto mas por meio de imagens e metáforas.

Escoto exprime uma idéia compreensiva da natureza (φύσις): o ser em toda a sua amplitude, desde Deus até as criaturas, as coisas que são e as coisas que não são.

A natureza se desdobra em quatro grandes divisões. «Notemos, desde logo, que por divisão da natureza Erígena não entende a divisão de uma unidade ou de uma natureza, enquanto totalidade, em suas partes componentes. A divisão tal como ele a entende é de caráter inteiramente diverso. Trata-se, por certo, da divisão de uma realidade, mas de uma realidade que faz aparecer as partes por criação. Cumpre, pois, não perder de vista esta idéia diretiva: a divisão é o ato pelo qual Deus se exprime e se revela a si próprio, mediante a criação de uma série hierarquicamente ordenada de seres: as Idéias, as substâncias espirituais contidas nas Idéias e as criaturas corporais que participam das Idéias».[69]

66. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 229.
67. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 201.
68. **Idem, ibidem,** p. 204.
69. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 236.

As quatro divisões implicam um processo circular, primeiro descendente, depois ascendente, desde Deus-princípio até Deus-fim:

1. Natureza que cria e não é criada (Deus, princípio de todas as coisas).
2. Natureza que é criada e cria (As idéias divinas exemplares, arquétipos de todas as coisas, que são criadas por Deus e que, por sua vez, criam todos os demais seres).
3. Natureza criada e que não cria (são as coisas do mundo material e do mundo espiritual).
4. Natureza que não cria e nem é criada (É o próprio Deus como fim último a que tendem e em que se reintegram todas as coisas criadas).

A primeira e a quarta divisões «concernem a Deus como origem e fim de todas as coisas, ao passo que a segunda e a terceira dizem respeito às criaturas».[70]

Note o leitor que não estamos aqui diante de uma emanação panteísta mas, sim, em face de um processo criativo: «tudo vem de Deus e tudo volve a Deus, porém conservando sua própria singularidade e individualidade».[71]

Não procede pois a acusação de panteísta com que se procurou caracterizar o pensamento de Escoto Eriúgena. É verdade que ele emprega expressões comprometedoras tais como «Deus é tudo e tudo é Deus» *(Deus itaque omnia est et omnia Deus)*, mas encaradas dentro do contexto total das idéias de Eriúgena perdem o sentido panteísta que, isoladas, sugeririam. Na realidade Escoto insiste na transcedência absoluta de Deus e na distinção entre o Criador e a criatura. Deus é transcendente: encontra-se acima de todas as coisas e também de novos conceitos. Sua perfeição infinita coloca-o fora do alcance de nosso conhecimento direto. Situa-se além de todas as categorias: é aquele que é mais que o ser *(est qui plus quam esse est)*. Mas o que é? Ignoramo-lo, pois Deus é superior a toda afirmação e toda negação *(oportet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione)*. «Entre o ser simples e infinito de Deus e o ser composto e finito das criaturas, ou entre Deus e suas teofanias, há uma diferença essencial e uma distância infinita. De nosso conhecimento das criaturas elaboramos os conceitos de essência, substância, etc. Porém esses conceitos não podemos atribuí-los nem predicá-los de Deus em sentido positivo, porém só negativo...»

«Assim podemos dizer que Deus não é nem substância, nem essência, nem verdade, nem nada de quanto conhecemos. Porém se queremos aplicar esses conceitos a Deus, então temos primeiramente que negar sua limitação e o modo como concebemos essas perfeições realizadas nas criaturas e, depois, tratar de elevá-los, enquanto nos seja possível, até o infinito... Assim é correto dizer: Deus não é essência, mas *superessência;* não é substância, mas *supersubstância*, não é bom mas *superbom*, etc.».[72]

O homem para Eriúgena é um microcosmo em que se unem o material e o espiritual: o corpo e a alma. A alma é uma substância simples, incorpórea. É toda inteira vida, inteligência, razão, memória e sensação: *tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria...»* O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. A alma está dotada de três

70. **Idem, ibidem.**
71. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 200.
72. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 328-9.

faculdades de conhecimento. Os *sentidos*, a *razão* e a *inteligência*. O sentido exterior *(sensus exterior)* somente percebe a pluralidade e a diversidade das coisas corpóreas que nada mais são que sombras da verdadeira realidade. O sentido interior *(sensus interior)* descobre a essência das coisas sob as aparências sensíveis. A razão *(ratio, virtus, logos, dynamis)* ordena e combina os conceitos que forma das coisas, reduz as espécies e os gêneros a suas causas, as idéias exemplares.[73] A inteligência *(animus, mens, intellectus purus)* termina o processo de elevação e unificação: «A alma se eleva e sai fora de si mesma, não por suas forças naturais mas com a ajuda da graça. Prescinde dos sentidos, da imaginação e do raciocínio e reduz as idéias exemplares à unidade absoluta de Deus. Desta maneira, mediante uma elevação mística, chega a inteligência até Deus que é a fonte, o princípio e a causa da pluralidade dos seres».[74]

Vamos encerrar esta breve e incompleta exposição do pensamento de Eriúgena lembrando a divisão da filosofia por ele apresentada e que reflete influências platônicas, estóicas e aristotélicas:

Ciência
- geral: *Lógica* (apresenta as regras que presidem as disputas nas três restantes partes da filosofia)
- particulares
  - *Activa: Ética:* estuda as virtudes.
  - *Naturalis: Physiologia:* investiga as razões das naturezas quer nas causas, quer nos efeitos.
  - *Theologia:* que trata de Deus.

O pensamento de Escoto Eriúgena «é dos mais vigorosos e pessoais da Idade Média».[75] Teve o mérito de «reconstruir por meio de suas próprias reflexões o essencial do sistema neoplatônico insinuado pela teologia do pseudo-Dionísio».[76] Sua obra pode ser considerada «a primeira síntese do pensamento cristão medieval».[77] Pode-se afirmar que a amplitude do pensamento de Eriúgena esteve acima da capacidade de compreensão dos contemporâneos, fato esse que explica a fraca influência que exerceu na sua época.

Dois fatos tornam Eriúgena fácil presa daqueles que o acusam de racionalista: tomou dos Padres da Igreja as fórmulas mais vulneráveis e permaneceu sempre na trilha do neoplatonismo. Muitas de suas frases tomadas isoladamente justificariam a acusação. Seria, entretanto, um anacronismo ver em Eriúgena um panteísta ou um racionalista no sentido moderno. «Embora não faltem nele formulações de aparência monista, Escoto está muito longe de querer ser um panteísta. Na realidade não se trata em seu sistema de «panteísmo», mas de «idealismo objetivo» à maneira do neoplatonismo cristão. O que não significa que não haja nele nada de censurável».[78]

A obra de Eriúgena teria mais tarde uma influência considerável. Entre os filósofos de época posterior muitos buscam nela inspiração: Gerberto, Abelardo, Alain de Lille, Hugo de São Vítor, etc. Berengário de Tours (1009-1088) busca apoio em Escoto Eriúgena para firmar o princípio de

73. **Idem, ibidem**, p. 337.
74. **Idem, ibidem.**
75. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 202.
76. Thonnard, **Précis**, p. 282.
77. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 203.
78. **Idem, ibidem**, p. 202.

submissão da fé à razão. No século XII Amaury de Bénes encontra nele inspiração para suas teorias panteístas. E até os albigenses referem-se ao filósofo irlandês da Corte de Carlos, o Calvo.

2. SÉCULO X

Em matéria de filosofia o século X pouco nos oferece. O leitor encontrará a explicação dessa carência nos acontecimentos de ordem político-social e econômica relacionados com as novas invasões e já estudados ou mencionados no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* e em outros capítulos da presente obra. «A filosofia está ausente por completo e a teologia se reduz a uma leitura inteligente da Bíblia e de alguns Santos Padres, conhecimento dos símbolos, dos cânones e cerimônias rituais. O autor predileto é Boécio, que, junto com os enciclopedistas, de artes liberais, como Marciano Capella, Cassiodoro, Santo Isidoro, São Beda, Alcuíno, Rabano, ofereciam a informação apropriada para o ensino escolar tal como se praticava nos mosteiros e catedrais. Não obstante é de notar-se que no século X começa a despertar o interesse para com as ciências naturais e exatas e se iniciam as primeiras traduções de livros árabes de matemáticas, astronomia e medicina...» [79]

Dois nomes vão reter brevemente nossa atenção: *Abbon de Fleury* († 1004) e *Fulberto de Chartres* († 1028).

O primeiro, monge de Cluny e diretor da escola monástica de Fleury-sur-Loire (Saint-Benôit-sur-Loire), merece menção especial porque sua atividade docente «parece ter marcado um progresso no estudo da lógica». [80] «Sua originalidade consiste talvez em haver ele sido um dos primeiros a estudar os tratados de Boécio sobre o silogismo». [81] Talvez a reconstituição do *corpus* quase completo da Lógica Aristotélica esteja relacionada com a atividade de Abbon em Fleury-sur-Loire. A este monge parece poder ser atribuída a autoria de um tratado sobre «Os Silogismos Categóricos». [82]

Fulberto de Chartres, discípulo de Gerberto d'Aurillac (Silvestre II), foi bispo de Chartres onde deu grande impulso às escolas dessa cidade, contribuindo assim para que se tornasse, mais tarde, «o centro do humanismo mais ativo do século XII». [83] Os contemporâneos de Fulberto mencionam-no como um filósofo de primeiro plano. Note-se, contudo, que, na época, ser filósofo significava possuir um saber enciclopédico. Fulberto exerceu em seus discípulos uma profunda influência. Um deles (Adelman de Liége) recorda-o como um «venerável Sócrates». [84] Deve-se notar que boa parte dos intelectuais do século XI havia tido Fulberto como preceptor.

3. SÉCULO XI

No século XI o nível cultural sofre uma sensível melhora em relação ao século anterior. O estudo do *trivium* e do *quadrivium* não só se torna um hábito tradicional mas em algumas regiões se impõe mesmo como verdadeira

79. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 344-345.
80. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 227.
81. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 37.
82. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 227.
83. **Idem, ibidem**, p. 230.
84. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 38.

necessidade. «Na Itália, por exemplo, vêem-se, desde então, leigos iniciando-se nesses estudos que os habilitavam para ocupar empregos públicos ou dedicar-se ulteriormente ao exercício do Direito. No interior mesmo da Igreja encontravam-se certos clérigos cujas disposições de espírito inclinavam-se para a sofística e que se haviam tomado de um tal entusiasmo pela dialética e pela retórica que faziam de bom grado passar a teologia para segundo plano». [85] Esta mentalidade levaria a posições extremadas: de um lado, dialéticos intransigentes pretenderiam submeter o dogma e a revelação às exigências da dedução silogística; de outro lado, em reação a essa atitude de intemperança dialética, alguns clérigos zelosos pela intangibilidade da doutrina cristã tomariam uma posição reacionária contra a lógica, de um modo especial, e, até mesmo, contra a própria filosofia. Entre os primeiros (os dialéticos intransigentes) figuram Anselmo de Besate e Berengário de Tours. Entre os segundos lembremos Gerardo de Czanad (Hungria), Othloh de Santo Emerano, Lautenbach, e, sobretudo, Pedro Damião.

Anselmo de Besate (por volta de 1050), cognominado o Peripatético, depois de completar seus estudos filosóficos em Parma, percorreu a Europa provocando debates e propondo argumentações não raro pueris. «Em sua *Rhetorimachia* deparamos algumas amostras de sua habilidade dialética. Sua tática habitual consistia em provocar objeções, com o intuito de argumentar e triunfar do adversário. O que lhe importava, antes e acima de tudo, era vencer ou, pelo menos, chamar a atenção para a sua pessoa». [86]

A atitude de Anselmo de Besate justificaria a acusação de puerilidade que se lançava contra os dialéticos; a posição de Berengário explica a de impiedade. [87]

Berengário de Tours (1000-1088), discípulo de Fulberto de Chartres, afastou-se da orientação do mestre, pois enquanto este pregava a submissão da razão aos mistérios da fé, aquele «não hesitava em traduzir as verdades da fé em termos de razão». [88] Berengário considera a dialética o meio por excelência para se descobrir a verdade. A aplicação exagerada da dialética ao dogma levou-o a uma interpretação herética da presença real de Cristo na Eucaristia.

Se compararmos Eriúgena com Berengário encontraremos como denominador comum a ambos a persuasão da superioridade da razão sobre a autoridade: o primeiro, entretanto, não emprestou à relação filosofia-religião o sentido agressivo e negativo próprio do segundo.

Gerardo, monge veneziano († 1046) e bispo de Cnazad (Hungria), considerou não só perigosa como condenável a aplicação da filosofia à teologia. Para ele a sabedoria dos apóstolos era superior à de Platão e de Aristóteles e os dicípulos de Cristo não necessitavam de doutrinas estranhas.

Othloh de S. Emerano (1032-1072) demonstrou desconfiança por tudo o que, em matéria doutrinária, não fosse teologia pura e tradição. O próprio Boécio parece-lhe suspeito. Contudo seus *Provérbios* refletem a influência de Sêneca. Othloh admite que a filosofia possa ter interesse para os leigos mas estima que ela «não apresente qualquer interesse para um monge». [89]

Manegold de Lautenbach (segunda metade do século XI) ensinou em Paris, onde teve por discípulo Guilherme de Champeaux. Caracteriza-se por

85. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 233.
86. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 250.
87. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 234.
88. **Idem, ibidem.**
89. **Idem, ibidem**, p. 235.

uma tendência fideísta e mística que rechaça toda conciliação entre a doutrina cristã e a filosofia pagã.

Pedro Damião (1007-1072) é, sem dúvida, um dos mais curiosos representantes dos antidialéticos medievais. Nautral de Ravena, tornou-se monge em 1035 entregando-se «a jejuns, penitências e disciplinas com todo o ardor de seu fogoso temperamento, pondo seu ideal na imitação dos antigos anacoretas».[90] O papa Estêvão X forçou-o a aceitar o título de cardeal-bispo de Óstia. Desempenhou notável atividade sob os pontificados de Alexandre II e Gregório VII. Orador notável, deixou também numerosas obras. Escreveu em elegante latim e seus opúsculos são admiráveis pela clareza e precisão do estilo.[91] Profundamente impressionado com o problema da salvação, Pedro Damião despreza as coisas do mundo e entre elas a filosofia da qual, afirma, o monge não necessita. «Se a salvação do mundo dependesse da filosofia, Deus teria confiado essa tarefa aos filósofos e não a um grupo de ingênuos pescadores. Mas o fato é que ele enviou a estes, armando-os, à maneira de Sansão, com um maxilar de asno, que é o símbolo da humildade que Deus exige dos seus pregadores».[92] Embora qualifique a dialética de «sutileza aristotélica» *(subtilitas aristotelica)* e a considere quase uma invenção diabólica, não a rechaça completamente mas recusa submeter a Sagrada Escritura a suas regras e em princípio resiste a seu ingresso na teologia. «Apregoando embora as vantagens de uma ignorância total da filosofia, tal como a praticaram os Santos, Pedro reconhece que, pelo menos em certas circunstâncias, ela pode prestar serviços valiosos à teologia. Mas é necessário que ela retenha, efetivamente, a sua condição de serva. Com isso deparamos, pela primeira vez, na literatura latina medieval, o tema da 'philosophia ancilla theologiae' (filosofia, serva da teologia)».[93]

Pedro Damião também não se revela muito favorável à especulação teológica: acima da ciência humana encontra-se a sabedoria da Sagrada Escritura.

Os gramáticos também são alvo das invectivas do monge: «A sua santa simplicidade embirra até com os gramáticos, pois vê no diabo o iniciador desta disciplina. Não disse o diabo: 'Sereis como deuses?' *Eritis sicut dii:* os nossos primeiros pais aprenderam do diabo a declinar 'Deus', a falar dele no plural».[94]

Ao abordar o problema da onipotência divina Damião teria, segundo alguns, negado a validade absoluta do princípio da contradição. Segundo Vignaux, «Pedro Damião não foi apenas antidialético radical: no seu entender, o poder divino ri-se do princípio de não-contradição».[95]

Damião assume a paternidade daqueles que postulam duas espécies de lógica, uma para o domínio criatural, outra para Deus. O tipo de lógica aplicável aos acontecimentos contingentes não se aplicaria a Deus. Boehner observa contudo: «Não quer dizer que Pedro Damião negasse a validade das leis lógicas supremas, a do princípio da contradição, por exemplo. Do contrário não reclamaria para os negadores desta lei as penas dos hereges...».[96]

Pedro Damião é bem um homem da Idade Média que a Igreja não só colocou sobre os altares como também proclamou seu Doutor. Curioso é

90. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 354.
91. **Idem, ibidem.**
92. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 251.
93. **Idem, ibidem.**
94. Vignaux, **O Pensar da Idade Média**, p. 24.
95. **Idem, ibidem.**
96. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 252.

que Alberto Magno, também um homem da Idade Média, embora de época posterior, tenha recebido por parte da Igreja as mesmas honrarias. O que à primeira vista parece um paradoxo (Pedro e Alberto possuem, no terreno das ciências, mentalidades radicalmente opostas) explica-se facilmente pelo denominador comum que une os dois pensadores: santidade de vida e fidelidade doutrinária à Revelação Cristã. Não existe na Igreja um molde único para caracterizar a santidade de vida. Neste terreno a concepção cristã está longe de qualquer bitolamento. A santidade apresenta-se multifacetada e, em última análise, foge ao julgamento comum dos homens.

A controvérsia sobre os universais

Para uma melhor compreensão da famosa controvérsia sobre os universais recomendamos ao leitor o que já escrevemos sobre as diferentes teorias do conhecimento respectivamente de Parmênides, Platão e Aristóteles no capítulo sobre a Filosofia em nossa *História da Grécia*.

Leonel Franca expõe de maneira nítida e concisa em que consiste o debatido problema: «Ei-la nos termos mais simples: além das imagens sensitivas, variáveis e particulares, possuímos os conceitos universais, representações intelectivas, necessárias, imutáveis e aplicáveis a um número indefinido de indivíduos.

Ora, sendo as realidades sujeitas à nossa experiência, mutáveis e contingentes, qual o valor objetivo destes conceitos? Com que fidelidade exprimem eles a realidade extrema? Como explicar a contradição aparente entre o caráter de universalidade das nossas idéias e o caráter de individualidade e de contingência das coisas em si? Destas perguntas nasceu a famosa questão dos universais, uma das mais escabrosas e importantes de toda a filosofia. A questão do valor objetivo das ciências está toda aí. Das quatro soluções possíveis originaram-se outros tantos sistemas diversos, conhecidos com os nomes de *realismo exagerado*, *nominalismo*, *conceptualismo* e *realismo moderado*».[97]

O *realismo exagerado* afirma a existência de realidades objetivas universais. Exemplo clássico é a teoria do Mundo das Idéias de Platão.

O *nominalismo* nega a existência de conceitos universais e concede a universalidade somente aos vocábulos ou termos comuns.

O *conceptualismo* «admite só o valor ideal dos conceitos universais negando uma realidade extramental que lhes corresponda».[98]

O *realismo* moderado «defende o valor real e objetivo das idéias, estabelecendo uma distinção entre o modo por que a coisa existe em si e o modo por que existe na inteligência. Em si, os objetos de uma mesma espécie são singulares e individuais mas participam duma natureza comum, pela qual se assemelham.

Na inteligência, esta natureza comum despida pela abstração dos caracteres individuais a que se acha unida na realidade, reveste os atributos de universalidade próprios do conceito. O universal, portanto, só existe, formalmente, na inteligência, mas a semelhança real dos seres duma mesma espécie presta-lhe um fundamento objetivo e justifica a aplicabilidade do tipo abstrato a todos os seus representantes individuais e concretos».[99]

97. Franca, **Noções de História da Filosofia**, p. 95.
98. **Idem, ibidem**, p. 96.
99. **Idem, ibidem.**

A questão dos universais aparece na filosofia medieval em virtude de um texto do *Isagoge* de Porfírio traduzido por Boécio. «Nesta passagem, depois de proclamar sua intenção de dissertar sobre os gêneros e as espécies, Porfírio recusa-se a decidir se os gêneros e as espécies são realidades subsistentes em si mesmas ou simples formas do pensamento. Caso sejam realidades subsistentes, nega-se uma vez mais a decidir se se trata de realidades corporais ou incorporais. E, enfim, no caso de serem incorporais, recusa-se a responder se existem à parte das coisas sensíveis ou se estão unidas a elas. Como se vê, Porfírio formulou o problema metafísico das idéias, mas sem dar-lhe qualquer solução». [100]

Boécio tentou apresentar uma solução para o problema mas, no fundo, deixou a questão em suspenso. [101] É verdade que a solução sugerida alinhava-se com a doutrina do Estagirita e isto porque o filósofo se defrontara com o problema num contexto aristotélico. Mas na realidade Boécio permaneceu indeciso entre Platão e Aristóteles: «Mas foi esta mesma hesitação que iria estimular os pensadores medievais a reflexões sempre renovadas». [102]

Às antíteses de Porfírio e de Boécio soma-se nos pensadores medievais a influência do exemplarismo de Santo Agostinho. [103] Numa visão de conjunto dos pensadores medievais que se preocuparam com o problema dos universais podemos, de um modo geral, distinguir duas correntes: os realistas e os anti-realistas. Os primeiros consideram os universais coisas *(res)*. Os segundos, encarando o problema de um ponto de vista psicológico, «levantam objeções forçando os realistas a precisarem sua solução; assim, pouco a pouco, por diversos sistemas, encaminha-se para a verdadeira resposta». [104] Entre os pensadores dentro de uma e de outra corrente encontram-se também divergências.

Uma forma de realismo é defendida já por Escoto Eriúgena e Rémy d'Auxerre (841-908) que introduziu a dialética nas escolas de Paris. Um realismo influenciado pelo exemplarismo agostiniano encontra-se em Santo Anselmo, Odon de Tournai, Guilherme de Champeaux, Bernardo e Teodorico de Chartres, Guilherme de Conches e, mais tarde, em São Boaventura. [105] «Mais atenuada e com maior intervenção de exemplarismo, revestirá uma modalidade formalista, que se expressará com a famosa fórmula do universal *ante rem* (as idéias exemplares na mente divina), *in re* (as idéias ou as formas unidas à matéria nos seres corpóreos individuais) e *post rem* (as idéias ou as formas despojadas da matéria na mente humana). Assim aparece em Gilberto de la Porrée, Santo Alberto Magno e nas primeiras obras de Santo Tomás». [106] Em obras posteriores este último «precisa muito mais a questão, libertando-se de um conceito de abstração que procedia de Avicena, até chegar à solução perfeita». [107]

Note-se que o realismo exagerado levou a um verdadeiro panteísmo como se nota, por exemplo, nas idéias de David de Dinant cujas doutrinas foram

100. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 214. Mencionamos Porfírio, discípulo de Plotino, em nossa **História da Grécia**, à p. 382 (a propósito da doutrina de Aristóteles sobre os Predicáveis) e à p. 405, onde estudamos Plotino.
101. Já mencionamos a indecisão de Boécio em nossa **História dos Reinos Bárbaros**, II volume, capítulo sobre a Filosofia, p. 240.
102. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 216.
103. Sobre o exemplarismo agostiniano ver a obra citada na nota 101, no item sobre Agostinho, p. 225.
104. Thonnard, **Précis**, p. 286.
105. Fraile, **Historia de la Filosofía**. II, p. 374-375.
106. **Idem, ibidem**, p. 375.
107. **Idem, ibidem**.

condenadas no já mencionado concílio reunido em Paris (1210) por Pierre de Corbeil, arcebispo de Sens.

Os anti-realistas defendem o princípio de que só os indivíduos são reais. «No século XI, já, Berengário se havia engajado nesta via até o nominalismo; mas no século XII sobretudo e desde o início, esse novo ponto de vista é sustentado com grande sucesso; e para resolver a aparente contradição que dele resulta, os filósofos são levados a precisar a parte do espírito na elaboração do universal». [108] Entre os pensadores anti-realistas lembremos Roscelino († 1120) e Pedro Abelardo († 1142).

Depois dessa sucinta exposição sobre a tão debatida questão dos universais, continuemos nosso breve estudo dos pensadores medievais, ainda do século XI.

João Roscelino (1050-1120), cônego de Compiègne, lecionou nesta cidade e em outros locais. Entre seus discípulos figuraram Guilherme de Champeaux e Pedro Abelardo. Graças a este e aos escritos de alguns adversários é que principalmente conhecemos a doutrina de Roscelino. «Sentimo-nos às vezes embaraçados ao definir exatamente a posição filosófica que adotou porque os textos que dele nos restam são raros e porque a distinção entre o que ensinou e aquilo de que seus adversários o acusaram de haver ensinado, é difícil de estabelecer. Um ponto, todavia, não é duvidoso: Roscelino ficou sendo para seus contemporâneos e para a posteridade o representante de um grupo de filósofos que confundiam então a idéia geral com a palavra pela qual se designa». [109]

Na apreciação da posição de Roscelino convém, contudo, ser cauteloso. Fraile observa que «parece exagerado pensar que não considerara as palavras mais que como se fossem um pouco de ruído físico produzido pela boca *(flatus vocis)* sem nenhum significado, como lhe atribui Santo Anselmo». [110]

Ao aplicar seu anti-realismo à doutrina da Santíssima Trindade, Roscelino chegou a um triteísmo quando concluiu pela existência de três deuses. Essa heresia foi condenada pelo Concílio de Soissons em 1092. Mais que a intenção herética, deve-se atribuir a Roscelino a falta de precisão na linguagem e a expressões a que seus adversários emprestaram um alcance excessivo. Note-se que Roscelino segundo o uso dos gregos empregou o vocábulo *substância* para designar o que os latinos chamavam *persona*.

Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109)

Chegamos aqui a um dos pensadores mais profundos da Idade Média. Foi chamado «o último Padre da Igreja, o primeiro escolástico e o Pai da Escolástica». [111] Natural de Aosta, no Piemonte, resolveu abraçar a vida monástica apesar da oposição de seu progenitor. Em 1060 foi recebido no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia. O prior do mosteiro, Lanfranco (futuro arcebispo de Cantuária), iniciou-o na disciplina e na ciência monásticas. «Quando da nomeação de Lanfranco para abade do mosteiro de Santo Estêvão em Caen, em 1063, Anselmo sucedeu-lhe como prior. Foi durante os seus

108. Thonnard, **Précis**, p. 292.
109. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 239.
110. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 400.
111. **Idem, ibidem**, p. 379.

dez anos de priorado que o jovem pensador desenvolveu sua atividade filosófica mais intensa, e compôs suas obras principais». [112]

Mais tarde Anselmo ocuparia também a vaga deixada por Lanfranco em Cantuária. Na Inglaterra lutou pela aplicação da reforma gregoriana.

OBRAS

Monologium (trata da existência de Deus, dos atributos divinos e da Santíssima Trindade).

Proslógion (trata da existência de Deus e contém o famoso argumento conhecido sob a designação de «ontológico»).

De veritate (Diálogo sobre a verdade: elaboração de uma definição geral da verdade).

De libero arbitrio e de grammatica

Nos últimos anos de sua vida Anselmo ainda produz obras como «*De fide Trinitatis et incarnatione Verbi*» e *Cur Deus Homo?*

O traço característico do pensamento anselmiano é a utilização da razão na tarefa de penetrar mais profundamente possível as verdades da fé. Sua fé busca a inteligência: *Fides quaerens intellectum.* Não é difícil concluir que Anselmo é um agostiniano. «Trilha conscientemente os vestígios do grande africano, de quem se aproxima pela doutrina e pelo estilo, e principalmente por seu vivo amor à verdade e sua profunda sensibilidade». [113]

Gilson observa que «a confiança de Anselmo no poder de interpretação da razão foi ilimitado. Ele não confunde a fé e a razão, pois que o exercício da razão pressupõe a fé; mas tudo se passa como se fosse possível sempre chegar a compreender, senão o que se crê, ao menos a necessidade de crer». [114]

Convém salientar que na sua época Anselmo não dispunha ainda dos recursos trazidos para o campo da filosofia com o conhecimento total do *corpus aristotelicum.* No século XI, nota Gilson, a filosofia estava reduzida à Dialética de Aristóteles. «Nenhuma física, nenhuma antropologia, nenhuma metafísica, nenhuma moral puramente racional era conhecida dos homens desse tempo. Compreender o texto sagrado era, então, antes de tudo, procurar sua inteligência com o auxílio dos recursos de que dispunha o dialético. Santo Anselmo fez, assim, com a técnica filosófica de que dispunha, o que Santo Tomás deveria refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles». [115]

A parte mais importante, mais original e mais fecunda da obra filosófica de Anselmo é a que diz respeito à existência de Deus. Pode-se afirmar que ele erigiu a teodicéia em verdadeira ciência: aplicando a dialética à demonstração racional da existência de Deus e à formulação de seus atributos, inicia a teodicéia escolástica.

No *Monologium* Anselmo procura redescobrir, somente à luz da razão e sem o auxílio das Escrituras, tudo o que a revelação ensina acerca de Deus. Percebe-se nesta obra a influência agostiniana. Três provas da existência divina são desenvolvidas, tendo como ponto de partida o fato da existência de uma pluralidade de seres finitos, dotados de perfeições desiguais, entre

112. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 254.
113. Idem, ibidem, p. 255.
114. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 242.
115. Idem, ibidem.

cujos graus pode estabelecer-se uma ordem hierárquica ascendente. «Esta ordem constitui uma espécie de escala, que conduz, finalmente, à afirmação de um primeiro ser, causa exemplar, eficiente e final que possui essas perfeições em sumo grau e dos quais participam todos os seres inferiores» (Fraile, *obra citada,* p. 382).

Temos aqui uma argumentação *a posteriori* em que se unem a idéia platônica de participação e o princípio de causalidade. Note-se que Anselmo vai mais além da doutrina platônica de que o inferior e o imperfeito pressupõem o superior e o perfeito, pois afirma a existência de uma natureza transcendente que não recebeu seu ser e sua perfeição de outra: *Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum.*

No *Proslógion* encontra-se o famoso argumento extraído da idéia do ser perfeitíssimo. Este argumento é conhecido como «ontológico». Sobre esta denominação vale repetir a observação de Wulff: «A denominação de argumento 'ontológico' com que se designa a prova de Santo Anselmo não parece muito adequada. Seu ponto de partida não é a realidade ontológica, mas a *idéia* ou o conceito de Deus tal como está na mente. É bem verdade que Santo Anselmo, como Descartes, atribui realidade a essa idéia. Porém talvez fosse melhor denominar seu argumento 'lógico', 'ideológico', 'noológico' ou coisa parecida». [116]

Este argumento anselmiano apresenta um caráter de notável originalidade ao deduzir a existência de Deus da própria idéia de Deus e pela aplicação do princípio de contradição sem apoiar-se em nada mais. «A idéia que temos de Deus é a de um Ser perfeitíssimo. Ora, se Deus não existira, não fora perfeitíssimo; faltara-lhe a existência, que é uma perfeição. Logo Deus existe (*Prosl.* L 1-3). O argumento foi logo atacado por Gaunilônio, monge de Marmoutiers. Santo Anselmo retrucou-lhe e a controvérsia terminou muito cortesmente. Mais tarde, Santo Tomás e quase todos os grandes escolásticos do século XIII rejeitaram a prova ontológica, como uma transição ilegítima da ordem ideal para a real. Escoto, Descartes e Leibniz defenderam-no, revestindo-o de novas formas». [117]

Ao reagir contra o «nominalismo» de Roscelino, Anselmo defende um realismo exagerado atribuindo aos universais uma verdadeira realidade extramental. Os universais não seriam pois ou somente *voces* ou somente conceitos mas cousas *(res).* Assim é que existem não só os indivíduos reais (pessoas) mas também as espécies universais comuns a todos *(natura, humanitas).* Os indivíduos se agrupam em espécies (os homens na *humanidade*), as espécies, por sua vez, se agrupam em gêneros (animal). Os gêneros finalmente se agrupam no *ser* que é comum a todas as coisas. A natureza humana existe realmente e é una e idêntica em todos os homens, que dela participam conservando sua própria individualidade.

Concluamos essas breves linhas sobre Santo Anselmo sublinhando ainda uma vez que ele ocupa um lugar relevante na história do pensamento escolástico cujo método e cuja doutrina premoldou: «Com efeito encontra-se já nele a forma típica de distribuição das teses em objeções, corpo doutrinal e resposta às objeções, que, depois, Santo Tomás haverá de conduzir à sua perfeição definitiva. Sua doutrina das relações entre a fé e a ciência e sua investigação racional do problema de Deus preludiam também ulteriores posi-

116. Wulff, D. de, **Histoire de la phil. médiév.,** p. 246 apud Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 385, nota 20.
117. França, **Noções de História da Filosofia,** p. 97.

ções escolásticas. O que, contudo, distingue Santo Anselmo dos grandes autores posteriores é sua orientação platônico-agostiniana e a carência de um sistema completo. Sua influência e autoridade, porém, na evolução posterior da Escolástica perdurarão até o século XIII». [118]

4. SÉCULO XII

O século XII constitui um período marcante da História Medieval no terreno político, social, econômico, artístico, religioso e intelectual. O leitor deverá ter presente o que se escreveu no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* e nos demais capítulos deste segundo volume para uma perfeita compreensão do quadro histórico em que se desenvolve o pensamento filosófico. Este, é bom recordar, começa a sofrer no século XII o forte impacto das traduções do árabe que vão ampliar os horizontes culturais do Ocidente cristão.

Neste item, depois de uma rápida visão de conjunto da evolução do pensamento filosófico, pretendemos estudar alguns dos principais vultos que mais marcaram a História da Filosofia ocidental no século em tela. Convém sublinhar, desde logo, que o desenvolvimento filosófico no século XII, como em outros séculos medievais, não trilha um caminho tranqüilo, monótono e homogêneo: «a autoridade de uma mesma fé e da Igreja admitidas por todos não impedem uma efervescência, às vezes buliçosa, de controvérsias e disputas». [119]

Os pensadores do século XII, de acordo com suas tendências filosóficas ou antifilosóficas podem ser distribuídos em três grupos [120]: os dialéticos, os teólogos intransigentes e os moderados.

Os primeiros, entre os quais sobressai Abelardo, pretendem prosseguir na trilha de Santo Anselmo e «aplicar a fundo a razão na explicação de fé». [121] Sua temeridade leva-os ao campo da heresia e desperta a reação do segundo grupo.

Os intransigentes têm como precursor Pedro Damião e procuram afastar as lucubrações dialéticas dos estudos teológicos. Nestes devem desempenhar papel preponderante os comentários da Patrística e as meditações piedosas. O mais destacado vulto desta corrente é São Bernardo que, «sem desprezar a ciência, é o grande polemista e o guardião vigilante da fé. Outros, mais exaltados, chamarão a dialética «a arte do diabo». [122]

Os moderados, sem rejeitar a dialética, procuram limitar seu uso: «empregam-na menos para demonstrar a verdade e explicar a fé que para coordenar as matérias do ensino». [123]

Já mencionamos o papel de Fulberto de Chartres no desenvolvimento cultural desta cidade: «A Escola de Chartres é com razão considerada a mais vigorosa expressão do espírito progressista do século XII. Este famoso centro de cultura assinalou-se sobretudo pelo cultivo das ciências naturais, pela familiaridade com as literaturas clássica e árabe, por um humanismo delicado e por uma fusão singular de idéias platônicas com tendências nominalistas ou conceptualistas». [124]

118. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 206.
119. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 407.
120. Thonnard, **Précis**, p. 305.
121. **Idem, ibidem.**
122. **Idem, ibidem.**
123. **Idem, ibidem.**
124. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 318.

Pedro Abelardo (1079-1142)

Abelardo nasceu em 1079 em Palet, cerca de vinte quilômetros de Nantes, de uma família da pequena nobreza. Renuncia à carreira das armas, lança-se com entusiasmo aos estudos e torna-se, na expressão de Vignaux, um «cavaleiro da dialética». [125] Cursou o *quadrivium* com Thierry de Chartres, estudou dialética com Roscelino em Santa Maria de Loches e posteriormente em Paris com Guilherme de Champeaux. Procurou aprofundar-se em teologia com Anselmo de Laon mas decepciona-se com o mestre e enfrenta-o publicamente. Abandonando Laon, Abelardo regressa a Paris (1113) onde ensina durante cinco anos na escola de Notre Dame com pleno êxito. «A crermos em seu testemunho, as hospedarias eram insuficientes para alojar os milhares de discípulos que acudiam de toda a parte, atraídos pelo brilho da exposição, pela graça e clareza de seu estilo e pela agudeza de sua dialética». [126]

Em 1118, quase aos quarenta anos de idade, Abelardo passa a ministrar aulas à jovem Heloísa, sobrinha do cônego Fulberto de Notre Dame, a qual unia à beleza física uma aguda inteligência e uma entusiástica dedicação aos estudos. Entre o mestre e a discípula nasceu impetuosa paixão que se transforma num famoso romance de amor narrado pelo próprio protagonista em sua autobiografia intitulada «História das Minhas Calamidades» *(Historia calamitatum mearum)*.

Abelardo conduz Heloísa à Bretanha para a casa de uma irmã. Nasce um filho que recebe o nome de Astrolábio. Os amantes casam em segredo. Note-se que Abelardo, simples tonsurado, não estava impedido de contrair matrimônio mas, observa Le Goff, «ele teme, casado, de ver sua carreira profissional entravada...» [127]

Fulberto, que assistira à bênção nupcial, não se conforma com o segredo e quer proclamá-lo em público talvez para prejudicar Abelardo. Este envia a esposa para o convento de Argenteuil onde ela toma o hábito de noviça sem contudo fazer os votos e fica à espera de que cessem os rumores sobre o matrimônio. Fulberto julga-se ludibriado e vinga-se cruelmente de Abelardo mandando mutilá-lo. O «cavaleiro da dialética» passa a levar então uma vida errante: refugia-se na abadia de Saint-Denys; torna-se, depois, abade de Saint-Gildas-de-Ruys. Por onde passa «o intrépido dialético faz surgir uma escola e pulularem os discípulos. Entre estes últimos reconhecer-se-ão, mais tarde, dezenove cardeais, mais de cinqüenta bispos ou arcebispos e um papa». [128]

As perseguições e as condenações também não faltaram a Abelardo: em 1121 e em 1140 foi condenado respectivamente em Soissons e em Sens.

No fim de sua vida encontra refúgio na abadia de Cluny. Morre em Saint-Marcel-sur-Saone, como penitente, aos sessenta e três anos (1142). Heloísa, que se tornara religiosa e abadessa do Paráclito, pede que aí seja sepultado o corpo do filósofo. Pedro, o Venerável, abade de Cluny, atende o pedido de Heloísa. Esta morreu em 1164 e foi sepultada também nos jardins do Paráclito. «Esse oratório foi destruído durante a Revolução e as sepulturas foram revolvidas, porém o que se julgava terem sido os restos mortais de Abelardo e Heloísa foram transferidos para o Cemitério de Père Lachaise, em Paris, em 1817». [129]

125. Vignaux, **O Pensar da Idade Média**, p. 51. A expressão já se encontra em Tosti, **Storia di Abelardo e dei suoi tempi**, 1851.
126. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 419.
127. Le Goff, **Les Intellectuels.**
128. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 59 — Hirschberger (obra citada, p. 94) anota: «Os papas posteriores, Alexandre III e Celestino II, assentaram-se-lhe aos pés».
129. Durant, **A Idade da Fé**, t. 4, p. 179.

As obras de Abelardo distribuem-se em teológicas e filosóficas. Entre as primeiras lembremos *Theologia* em três livros, *Sic et Non* (coletânea de citações tiradas dos Santos Padres destinadas a estimular a reflexão pessoal), *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* (Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão). Entre os segundos figuram as Glosas sobre Porfírio, Glosas sobre Aristóteles (obras lógicas), *Ethica ou Scito te ipsum* (Sobre o problema da moralidade dos atos humanos). A essas obras deve-se acrescentar a já mencionada autobiografia «Historia calmitatum mearum» em que descreve os fatos mais notáveis de sua vida. «Este relato é complementado pela correspondência de Abelardo com Heloísa. A autenticidade destas cartas tem sofrido algumas dúvidas; hoje, porém, parece geralmente admitida».[130]

«Abelardo tem mais méritos para figurar na história da teologia que na da filosofia».[131] Explica-se esse fato pelo diminuto número de fontes filosóficas de que dispunha. Convém sublinhar: na época de Abelardo os pensadores ocidentais ainda não dispunham do manancial de especulação filosófica que lhes proporcionaria, mais tarde, o *Corpus Aristotelicum*. Para o «peripatético de Pallet» entre as fontes disponíveis figurava sobretudo Boécio que ele cita abundantemente.

Sob o ponto de vista teológico ressalte-se a importância da obra *Sic et Non*. «Esta obra reúne os testemunhos em aparência contraditórias da Escritura e dos Padres da Igreja sobre um grande número de questões. Abelardo assenta o princípio de que não se deve utilizar arbitrariamente as autoridades em matéria de teologia. Quanto à intenção que determinou a composição da obra, nada permite discernir nela, como às vezes se obstinam alguns em fazê-lo, o desejo de arruinar o princípio da autoridade opondo os Padres da Igreja uns aos outros. Ao contrário, Abelardo declara expressamente que reuniu essas contradições aparentes para levantar questões e despertar nos espíritos o desejo de resolvê-las. O método do *Sic et Non* passará todo para a *Suma Teológica* de Santo Tomás, onde cada questão opõe as autoridades *pró* às autoridades *contra*, mas resolve esta oposição, escolhendo, determinando e provando a solução».[132]

Em matéria filosófica sua atividade mais importante foi a de professor de lógica. Gilson observa que o fato de Abelardo só conhecer uma parte da obra lógica de Aristóteles e ignorar outras do mesmo autor, de importância capital, não deve ser deplorado tanto, pois, graças a esse desconhecimento, nosso filósofo viu-se forçado a desenvolver seu espírito criativo.

As grandes controvérsias em que Abelardo se envolveu no campo filosófico giram em torno da questão dos universais. Às três questões formuladas por Porfírio (já citadas em páginas anteriores), Abelardo acrescenta mais uma à guisa de esclarecimento: «É necessário que exista alguma «coisa» correspondente à denominação dos gêneros e das espécies enquanto tais, ou pode o universal continuar a existir graças à significação do conceito *(ex significatione intellectus)*, mesmo se todos os indivíduos assim denominados fossem destruídos? Por exemplo, que sentido teria a palavra «rosa», se todas as rosas deixassem de existir?»[133]

Abelardo reduz todas as questões concernentes aos universais a uma indagação:

130. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 296.
131. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 423.
132. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 280-281.
133. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 298.

«Onde se encontram os universais: só nas palavras ou também nas coisas?»

Na solução dada aos problemas revela-se um verdadeiro precursor do realismo moderado. À alternativa *res* ou *voces* que opusera entre si o *realismo exagerado* (o universal é uma *coisa* — res; esta coisa universal existe por si mesma e constitui a essência material das coisas individuais, ensinara Guilherme de Champeaux) e o *nominalismo* (o universal seria um puro nome), Abelardo apresenta uma terceira opção: *sermo*. Exclui toda a sorte de universal ontológico: não existe qualquer espécie de universalidade ou comunidade nas coisas. A universalidade só pode ser atribuída às palavras ou aos nomes. Esta universalidade consiste em se poder predicar os nomes de várias coisas individuais. Mas as designações «vox» ou «nomen» não devem ser entendidas no sentido de mero sopro da voz *(flatus vocis)*: seu sentido é antes o de um termo verdadeiramente significativo ou designativo.[134] «Para ressaltar este ponto, Abelardo preferiu substituir-lhes, mais tarde, a denominação mais exata de 'sermo'. Vemos, pois, que ele está longe de reduzir a lógica à gramática».[135]

O mesmo nome pode aplicar-se a vários indivíduos porque certas coisas individuais, embora distintas tanto pela essência como pela forma, são, todavia, semelhantes umas às outras. Assim, por exemplo, os homens tomados individualmente diferem entre si mas assemelham-se pelo fato de serem homens: enquadram-se todos no predicado *ser-homem*. Temos aqui a participação no mesmo predicado e não numa realidade comum.[136]

As representações universais são imagens, construções, ficções do entendimento. «Nossos sentidos apreendem as qualidades das coisas através dos órgãos corporais. O entendimento, ao contrário, não necessita de tais órgãos, e nem sequer de um objeto corporal que lhe sirva de matéria para sua atividade; sendo incorporal, basta-lhe uma semelhança da coisa, a qual é produzida pelo espírito, e é para esta semelhança que se dirige a atividade do intelecto».[137]

Distingue-se o conceito expresso num nome universal, do conceito expresso num nome particular porque o primeiro é uma imagem comum ou indeterminada de várias coisas enquanto o segundo é a forma propriamente dita, e de certo modo singular, de *uma só* coisa. «A diferença entre os conceitos universais e os conceitos particulares está em que o conceito universal é menos claro que o conceito particular. O conceito universal «leão», por exemplo, é uma como imagem representativa de todos os leões, enquanto o conceito particular representa *um só leão*, em virtude de certas adições feitas àquela imagem».[138]

Os universais se formam por abstração. Os sentidos mostram-nos os objetos materiais presentes em sua particularidade concreta. Dessas percepções sensitivas nossa imaginação forma uma imagem viva, concreta e precisa em todos os pormenores. Cada objeto particular tem sua imagem que se conserva em nossa memória mesmo quando não mais percebemos o objeto ou quando este tenha cessado de existir. Sobre estas imagens o entendimento efetua

134. **Idem, ibidem**, p. 300.
135. **Idem, ibidem.**
136. **Idem, ibidem.**
137. **Idem, ibidem**, p. 301.
138. **Idem, ibidem**, p. 302.

um trabalho de abstração prescindindo do concreto e do particular e fixando-se somente no que muitos indivíduos semelhantes possuem em comum.

Desta maneira o entendimento focaliza a realidade de um modo diferente dos sentidos e da imaginação. «No domínio do real a matéria e a forma sempre ocorrem juntas; mas o intelecto pode atender à forma sem a matéria, ou à matéria sem a forma, ou às duas em conjunto. Quando atendemos só à matéria ou só à forma, fazemos uma abstração.[139]

Note-se, entretanto, que para Abelardo as representações dos sentidos são claras, distintas, vivas, determinadas, precisas e particulares enquanto a representação intelectiva é comum, confusa, genérica ou específica segundo seu maior ou menor grau de confusão obtida por abstração dos indivíduos particulares e aplicável a, ou predicável de várias coisas semelhantes. Conclusão: O conceito universal *(intellectus universalis)* que se expressa mediante o *nomen universale (sermo) será* tanto mais universal quanto mais confuso e comum. Para Abelardo não há maior distinção entre o conhecimento imaginativo e intelectivo do que a existente entre o particular e o comum, o claro e o confuso. «Um universal não será, portanto, nada mais que a palavra com a qual designamos a imagem confusa extraída pelo entendimento de uma pluralidade de indivíduos semelhantes e que se acham em um mesmo estado».[140]

Abelardo ventila o problema central da ética, o fundamento da moralidade dos atos humanos, no opúsculo *Scito teipsum* também chamado *Ethica*.

A ética é considerada a disciplina mais notável ensinada pelos filósofos pagãos. As demais ciências aparecem diante dela como servas em face da senhora, pois «é a parte da filosofia que trata do sumo bem e do fim da vida e isto é mais importante que a gramática e a dialética».[141]

Abelardo insiste, sobretudo, no valor ético da intenção: se a intenção é boa, há de ser boa a obra: «Não é por um ato ter algo de bom que o consideramos bom, mas por provir de uma boa intenção». Sentindo o perigo de transformar a moral num subjetivismo e individualismo, Abelardo quis evitá-lo: «Não por parecer boa é que a intenção o é, mas se ela é realmente tal como a conhecemos».

«Assim fica peado o individualismo. Há normas objetivas pelas quais devemos nos orientar. Há na ética uma ordem metafísica que devemos esforçar-nos por conhecer. Reconhece ele a influência do subjetivo nessa tentativa, mas nem por isso vem a cair no puro subjetivismo».[142]

Concluamos sobre Abelardo. Preliminarmente convém acentuar que ele não pode ser tachado de «racionalista» no sentido moderno da palavra. Nem foi um herege contumaz, pois terminou sua vida com uma explícita confissão de fé.

Gilson observa que a influência de Abelardo «foi imensa».[143] «Sem ter sido um revolucionário, Abelardo tornou-se um defensor decidido da teologia especulativa durante o seu estágio inicial. Investigações recentes no domínio ainda pouco explorado da primeira Escolástica tendem a revelar, com evidência crescente, os elos que o ligam à especulação do século XIII.

De Abelardo pode datar-se também o início do aristotelismo medieval, pois é a ele que se deve o surgimento de um novo e sério interesse pela

139. **Idem, ibidem**, p. 303.
140. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 432.
141. **Idem, ibidem**, p. 434.
142. Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 94.
143. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 292.

lógica aristotélica. E, finalmente, o impulso por ele imprimido ao centro de estudos de Paris contribuiu poderosamente para conquistar a este uma hegemonia definitiva e indiscutida».[144]

Entre os discípulos de Abelardo figuraram João de Salisbury e Pedro Lombardo.

Gilberto de la Porrée (1076-1154)

Natural de Poitiers, foi discípulo de Bernardo de Chartres a quem sucedeu no cargo de chanceler das escolas de Chartres. Em 1141 passou a ensinar em Paris onde teve como aluno João de Salisbury. Em 1142 foi nomeado bispo de Poitiers.

Gilberto, anota Gilson, «é, com Abelardo, o mais poderoso espírito especulativo do século XII e, se Abelardo é superior no terreno da lógica, Gilberto ultrapassa-o longe como metafísico».[145]

O Comentário aos Opúscula Sacra de Boécio e o *Liber de sex principiis* figuram entre as obras atribuídas a Gilberto.

Na primeira encontram-se suas teses metafísicas mais importantes. Na segunda estuda as últimas seis categorias (Actio, Passio, Quando, Ubi, Situs, Habitus) que Aristóteles tratara apenas sumariamente.[146]

Segundo Gilberto, que segue aqui o esquema platonizante da Escola de Chartres, os seres se escalonam segundo a ordem de perfeição, em quatro grandes planos:

1) Deus, criador de todas as coisas, que é uma *forma pura* sem matéria.
2) As idéias exemplares, formas puras, eternas, imateriais, subsistentes. As quatro principais são a água, o ar, a terra e o fogo que correspondem aos quatro elementos.
3) As *formas nativas*, sensíveis, criadas: são imagens ou cópias das formas exemplares e unem-se à matéria para constituírem os seres concretos corpóreos.
4) A *matéria*, carente de forma e criada por Deus.

Tentemos agora explicar como, em face deste escalonamento dos seres, Gilberto concebe os Universais. Que a interpretação do pensamento do filósofo, neste terreno, não é fácil, depreende-se do fato de Gilson considerá-lo «realista exagerado» enquanto Wulff o caracteriza como «adversário decidido do realismo excessivo».[147]

Gilberto atribuía a universalidade às «formas nativas» que, como já vimos, são as cópias *(exempla)* criadas segundo o modelo das imagens originais *(originalia)*. A cópia «é a forma concretamente existente, ou o *eidos*, que existe inseparavelmente *(in abstracto)* no indivíduo e com o indivíduo, e é uma imitação da forma original ou idéia».[148]

Embora exista sensivelmente nas coisas sensíveis, a forma nativa é apreendida de modo insensível pelo espírito. «O eidos existe como forma nativa e concretamente em cada coisa individual, mas por causa da conformidade que reina entre as formas concretas, e entre elas e seus arquétipos,

144. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 315.
145. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 262.
146. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 319. Sobre as Categorias Aristotélicas ver nossa **História da Grécia**, capítulo «Filosofia», p. 383.
147. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 443.
148. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 320.

o eidos encontra-se de modo universal em todas as coisas: *singularis quoque in singulis sed in omnibus universalis*». Há, portanto, uma relação de imitação entre as coisas individuais e as idéias de que derivam. A universalidade dos conceitos baseia-se no fato de as formas nativas terem sido criadas segundo o mesmo modelo. «Resumindo, diremos que Gilberto explica a universalidade, que é uma propriedade dos nossos conceitos, na base da conformidade das formas concretamente existentes; estas se assemelham umas às outras por terem sido criadas segundo o mesmo arquétipo existente em Deus». [149]

Note o leitor que estamos aqui diante de um ato de abstração: a razão humana pode considerar à parte e de modo abstrato o que é dado junto com a realidade. Ela considera inicialmente uma forma criada *(forma nativa)* e abstrai mentalmente do corpo em que se encontra engajada, compara-a com outras formas criadas semelhantes e com as quais constitui um grupo *(collectio)*, atingindo assim a primeira subsistência específica. Repetindo a mesma operação sobre um grupo de espécies semelhantes, obtém-se a *subsistência* do gênero. Observe-se que subsistência *(subsistentia)* é simplesmente a propriedade daquele que, para ser o que é, não necessita de acidentes. Tanto as espécies como os gêneros são subsistências, pois, tomados em si mesmos, não possuem acidentes. Não são também substâncias porque não são suportes reais de qualquer outra coisa (a substância suporta *(sub stat)* um certo número de acidentes). Em outras palavras: a substância é um indivíduo existente, sujeito de acidentes, a subsistência é um indivíduo existente mas que não é sujeito de acidentes. Todas as substâncias são subsistências mas a recíproca não é verdadeira. Todas as *formas puras* são subsistências mas nem todas são substâncias.

Concluamos: «É pois a conformidade dos termos entre si que constitui os grupos e dá assim nascimento ao que se chama uma natureza, um gênero, um universal. Nada mais resta pois ao pensamento que transcender todas as formas criadas para atingir seus modelos, as Idéias primeiras que subsistem eternamente». [150]

Cabe aqui uma observação sobre a *abstração (abstrahere)* de que fala Gilberto: «este processo não deve ser confundido de modo algum com o processo abstrativo de Aristóteles, e menos ainda com o de Santo Tomás. Em Gilberto conserva todo seu fundo platônico e se desenvolve em virtude de seu conceito da existência real das idéias ou formas universais fora da mente. [151]

João de Salisbury (1110 ou 1120-1180)

Natural de Sarum, no sul da Inglaterra, deixou sua terra natal em 1136 dirigindo-se à França onde durante cerca de doze anos assistiu às preleções dos mais afamados mestres entre os quais figurou Pedro Abelardo. Completou seus estudos de artes liberais e de teologia com uma ampla formação clássica. Conhecia e citava com freqüência os autores latinos clássicos, dando preferência especial a Cícero, que ele chamava *Cicero noster*. «Tomou parte ativa na vida política; foi secretário de Santo Tomás Becket; ocupou cargos importantes a serviço de Henrique II, rei da Inglaterra, e do papa Adriano IV. Fez cinco viagens à Itália e percorreu ininterruptamente a Inglaterra e a

149. **Idem, ibidem,** p. 321.
150. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 265.
151. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 445.

França. Em 1176 foi eleito bispo de Chartres onde faleceu em 1180». [152] João de Salisbury é um exemplo típico de humanista cristão «a quem sua fé não impede de estimar os valores da literatura e da filosofia pagã». [153] Tem em alta conta a filosofia que é considerada a fonte, o caminho, a guia da salvação, a luz da alma, a regra de vida, grato descanso *(Philosophia quid est, nisi fons, via, duxque salutis. Lux animae, vitae regula, grata quies)*.

As obras de Salisbury são:

Entheticus sive de dogmate philosophorum: coleção de epigramas filosóficos que apresentam um resumo da filosofia greco-romana. Com anotações críticas.

Metalogicus — defesa da dialética e das artes liberais.

Historia pontificalis — abrange os anos 1148-1152.

Polycraticus — tratado de direito político e teoria do Estado. Salienta a importância da filosofia para o reto governo do Estado.

Carmen de membris conspirantibus: contém biografias de Santo Anselmo e de Santo Tomás de Cantuária bem como um riquíssimo epistolário de sumo interesse para a história religiosa e política do século XII.

Vejamos, a seguir, alguns dos mais importantes pontos do pensamento filosófico de João Salisbury:

1. *A Dúvida* — É irracional duvidar de tudo, pois há um conjunto de verdades das quais não se pode duvidar e que provêm das três fontes de nosso conhecimento: *sentidos, razão* e *fé*. Não há evidentemente o mesmo grau de certeza em todas as questões. «Há uma certeza própria das matemáticas, que se ocupam do necessário; outra da física, que versa sobre as realidades mutáveis; e outra da história na qual é suficiente alcançar a probabilidade». [154]

Há, entretanto, muitas matérias que um homem sábio não pode conhecer com segurança *(dubitabilia sapienti)*. Há «certos problemas que não podem ser resolvidos nem pela fé, nem pela razão, nem pelos sentidos; com relação a tais questões é preferível suspender o juízo a pronunciar-se levianamente por uma solução aparente». [155]

Inspirado na moderação acadêmica *(temperamentum academicum)* cultivada por pensadores como Cícero e Agostinho, João professa um ceticismo até um certo ponto moderado, pois é um tanto ampla a lista de temas sobre os quais a modéstia do verdadeiro filósofo deve abster-se de emitir juízos que pretendam ir além da probabilidade.

2. *Lógica* — João considera a lógica um instrumento magnífico que ensina a arte de pensar e ordenar os conceitos.

A lógica não é um fim em si mesmo mas um instrumento a serviço das demais ciências. Se não for completada com o estudo de outras disciplinas corre o risco de tornar-se inútil e até prejudicial. «João tomara viva consciência desse caráter puramente instrumental da lógica por ocasião de uma visita aos seus antigos colegas de Santa Genoveva, após um longo período de ausência. Encontrou-os tais quais os deixara; não haviam feito o menor progresso na solução dos problemas, nem acrescentado a mais insignificante *propositiúncula*. Como dantes careciam de qualquer saber digno deste nome. [156]

152. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 326.
153. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 478.
154. **Idem, ibidem,** p. 480.
155. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 327.
156. **Idem, ibidem.**

3. *Os Universais* — João critica o tempo e o dinheiro perdidos com a discutida questão dos universais: mais tempo que os Césares levaram para conquistar o mundo e mais dinheiro que o possuído por Creso *(in qua plus temporis consuptum est quan in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit caesarea domus, plus effusum pecuniae, quam in omnibus divitiis suis possederit Cresus)*.

O estudo de João de Salisbury sobre os universais reveste importância para a história da Filosofia porque oferece uma visão das diferentes teorias defendidas na época. As oito assinaladas podem ser reduzidas a realismo exagerado, nominalismo e conceitualismo. «Uns concebem-nos como formas separadas, à maneira de seres matemáticos. Outros reduzem-nos à palavra *(vocês)*. Outros pensam que somente existem no sensível e no singular».[157]

João rechaça o realismo exagerado: os gêneros e as espécies não existem fora dos seres sensíveis.

Os universais se formam por abstração: «Deixando de parte os aspectos secundários das coisas, o entendimento contempla-lhes a semelhança essencial, o que o capacita a apreendê-las e designá-las segundo os diversos graus de abstração, embora na realidade só haja coisas individuais. Os universais são simples representações ou imagens, que permanecem no entendimento como resultado da consideração das semelhanças das coisas individuais».[158]

Segundo Aristóteles, as coisas só são universais enquanto pensadas, «nas próprias coisas, porém, não há universais. «A semelhança entre vários indivíduos se chama espécie; a imagem comum a várias formas chama-se gênero. Tais espécies e gêneros são construções do entendimento, embora baseados nos indivíduos e neste sentido são ficções e fantasias».[159]

4. *Política* — No *Polycraticus* João aborda o problema das prerrogativas dos príncipes e de suas relações tanto com a sociedade como com a Igreja. Defende um sistema teocrático inspirado no Antigo Testamento. Todo o poder deriva de Deus *(omnis potestas a Deo est)*. O poder completo é entregue aos sacerdotes que reservam para si o espiritual e entregam o temporal aos príncipes *(Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps)*. O príncipe está submetido à lei, à justiça e à eqüidade.

Concluamos sobre João de Salisbury: foi um «genuíno humanista cristão tanto em sua atitude geral, como em seu estilo. Compreende-se pois que suas obras resistissem à ação do tempo, e fossem apreciadas ainda na Renascença, de critérios tão diferentes dos medievais».[160]

São Bernardo de Claraval (1090-1153) e Hugo de São Vítor (1097-1141)

O século XII assiste a um intenso trabalho de sistematização da mística que segue duas direções: «uma na abadia parisiense de São Vítor, e outra em Cister e Claraval sob a inspiração de São Bernardo».[161]

A busca de um conhecimento mais profundo sobre a alma e o modo de elevar-se à união com Deus provocam investigações psicológicas que interessam

157. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 482.
158. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 331.
159. **Idem, ibidem.**
160. **Idem, ibidem**, p. 332.
161. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 517.

à Filosofia. Estamos aqui em face da mística especulativa entre cujos mestres destacamos *Bernardo de Claraval* e *Hugo de São Vítor*.

O primeiro, homem de ação, encarna o gênio religioso de toda a sua época e é um dos fundadores da mística medieval.[162] Embora São Bernardo tivesse declarado que sua filosofia era conhecer Jesus, e Jesus Crucificado, não negou, todavia, a utilidade que em determinadas circunstâncias pode decorrer dos conhecimentos dialéticos e filosóficos. Julga, entretanto, que o conhecimento das ciências profanas possui um valor mínimo em comparação com as ciências sagradas.

Quando Bernardo invetiva contra a filosofia *(turpis curiositas, turpis vanitas)* tem um alvo em vista: Abelardo e Gilberto de la Porrée «cujas tendências gerais e a indulgência excessiva em relação ao raciocínio em matéria de teologia inquietavam-no profundamente».[163] Note-se, contudo, que o misticismo de Bernardo fundamenta-se num pensamento a que não falta unidade nem rigor: «Gilson mostrou haver, na sua obra, «sistemática», consciência da ligação dos problemas e das soluções. Não cedamos a uma idéia demasiado simples da «experiência mística»: trata-se de dados, mas acolhidos por interpretação já preparada, trata-se de prática, mas dependente de princípios: a fé, que precede as «intuições» pessoais, nada tem de sentimento vago, mas possui conteúdo definido, matéria de doutrina. Não se requerem invenções de razão; basta haurir no tesouro da Escritura e dos Padres: São Bernardo não faz filosofia; afirma apenas o que encontrou numa tradição que, de posse da verdade, só pode responder coerentemente às suas questões».[164]

Um dos aspectos mais interessantes do pensamento de São Bernardo diz respeito à psicologia da vontade. Advirta-se entretanto que, aqui, como em outros aspectos desse pensamento, não é possível isolar a doutrina de seu contexto místico «sem lhe fazer certa violência».[165]

O homem foi dotado por Deus de uma vontade livre que vai decidir de sua salvação ou perdição eterna. A liberdade constitui a própria essência da imagem de Deus no homem. Bernardo faz um verdadeiro estudo anatômico da vontade. Esta consiste essencialmente no poder de consentir ou dissentir. Assim, pois, onde há vontade, aí há também liberdade.

O livre-arbítrio para Bernardo não consiste apenas na autodeterminação livre: é também autojulgamento, pois como ato volitivo de um ser racional está sempre acompanhado de um ato cognoscitivo.

Convém sublinhar a distinção entre liberdade da necessidade *(libertas a necessitate)*, liberdade do pecado *(libertas a peccato)* e liberdade da miséria *(libertas a miseria)*. «A liberdade da necessidade convém igual e indiferentemente a Deus e à criatura racional em geral, boa ou má. Não a perdemos pelo pecado nem pela miséria». Este livre-arbítrio que, como já vimos, envolve conhecimento e julgamento, constitui um indivisível em que reside nossa dignidade humana; é em nós a imagem divina que nada consegue destruir.[166]

Enquanto o livre-arbítrio é inamissível, as duas outras liberdades que o acompanham são suscetíveis de serem perdidas: *a libertas consilii* e a *libertas complaciti*. O *consilium* tem a função de oferecer ao livre-arbítrio os objetos; o *complacitum* avalia o valor subjetivo destes e aceita-os ou re-

162. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 297.
163. **Idem, ibidem.**
164. Vignaux, **O Pensar na Idade Média**, p. 60.
165. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 286.
166. Vignaux, **O Pensar na Idade Média**, p. 63.

jeita-os. Ao livre arbítrio compete tomar a decisão definitiva. «Enquanto o livre arbítrio é um poder de decisão e autodeterminação, a *libertas consilii* é a aptidão de bem avaliar os valores em vista da ação, e, portanto, de nos libertarmos do pecado; a *libertas complaciti* é o poder da complacência imperturbada nos referidos valores, pela qual nos libertamos da miséria». [167]

São Bernardo exerceu uma profunda e duradoura influência que se explica pelas seguintes causas [168]: prestígio de sua santidade, eloqüência de seu estilo, autoridade de reformador religioso, elaboração de uma doutrina fundada em experiência pessoal e interpretação bem elaborada desta experiência.

Hugo de São Vítor

Hugo teria nascido em Hartigham no Harz, por volta de 1096. Educado primeiramente na abadia de Hamersleben, passou, depois, para a de São Vítor onde exerceu o magistério até morrer.

Hugo de São Vítor foi místico, filósofo, teólogo e cultor apaixonado das artes e das ciências. Gilson observa que São Vítor «é um teólogo de primeira classe». «Espírito vasto e lúcido, esforça-se por reunir em suas obras o essencial das ciências sagradas e das ciências profanas, mas para dirigi-las à contemplação de Deus e ao amor». [169]

Para São Vítor a sabedoria ilumina o homem capacitando-o a conhecer-se a si mesmo. «Com esta afirmação Hugo abraça uma antiga tradição que Gilson chama 'socratismo cristão'. O homem se assemelha a qualquer outra criatura enquanto não tomar consciência das prerrogativas que o distinguem do resto da criação». (Boehner, obra citada, p. 335).

A filosofia é vista por Hugo à maneira de Pitágoras: ela é um amor à sabedoria (Est autem hic *amor sapientiae*...). Ela deriva da própria natureza humana: «a alma humana dispõe de três potências: a primeira lhe é comum com as plantas, a segunda com os animais: mas a razão avantaja-se a ambas. Com efeito, a potência cogitativa, ou o espírito, não só absorve aquelas duas potências, mas serve-se delas, e, particularmente, da faculdade sensitiva. A razão ou o espírito pode considerar as coisas sob três aspectos: primeiro, enquanto presentes, e isso, mediante uma 'conclusão firmíssima', o que se deve entender, evidentemente, da apreensão espiritual imediata das coisas pela percepção; segundo, enquanto ausentes, mediante uma visão espiritual da inteligência; terceiro, enquanto desconhecidas, mediante a pesquisa (inquisitio)». [170]

Como estudo e amor da sabedoria, a filosofia é um privilégio do ser humano. Ela investiga a natureza das coisas, a honestidade dos costumes e as razões de todas as ações e aspirações humanas. Em resumo: investiga as razões de todas as coisas divinas e humanas *(Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans)*.

Vale sublinhar a importância que Hugo de São Vítor atribui à lógica. Grande parte dos erros cometidos no passado encontram suas raízes no descuido dessa disciplina. Mas, note-se, impõe-se muita prudência quando se procura aplicar à realidade as conclusões obtidas mediante processos lógicos.

167. Boehner. **História da Filosofia Cristã**, p. 288.
168. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 298.
169. **Idem, ibidem**, 303.
170. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 336.

«Antes de mais nada é preciso saber, com certeza, se um raciocínio obedece a regras da disputação, se conduz a um saber apenas verossímel, se é fidedigno, ou se é suscetível de suspeita». [171]

Hugo de São Vítor divide a Filosofia (que ele compreende aqui como a soma de todas as coisas que o homem pode conhecer pela fé e pela razão) em teórica, prática, mecânica e lógica.

Vejamos o esquema que, na realidade, é uma classificação das ciências:

THEORETICA:	PRACTICA:	MECHANICA:	LOGICA:
Theologia	*Ethica*	*Lanificium*	*Grammatica*
Mathesis	*Oeconomica*	*Armatura*	*Rhetorica*
Astronomia	*Politica*	*Navigatio*	*Dialectica*
Geometria		*Agricultura*	
Arithmetica		*Venatio* (caça)	
Musica		*Medicina*	
Physica		*Theatrica scientia* (teatro)	

No que tange à existência de Deus, Hugo rechaça todos os argumentos *a priori* e prova-a unicamente pela experiência. Seus principais argumentos são três: a criação da alma humana (nosso espírito é a imagem de Deus), as mudanças que se operam nas coisas (em todas as partes que compõem o mundo observa-se um processo ininterrupto de vir-a-ser e deixar-de-ser) e a ordem e finalidade dessas coisas.

Concluamos sobre Hugo de São Vítor. Foi o mais universal dos pensadores da primeira fase da Escolástica. «Seus escritos refletem-lhe a índole especulativa e cismadora; submete cada problema a um exame circunstanciado; seu estilo é conciso e não raro suas formulações traem uma grande força de penetração; contudo, o seu pensamento carece freqüentemente da necessária seqüência lógica». [172]

5. SÉCULO XIII

Três acontecimentos devem ser levados em consideração para uma melhor compreensão da evolução do pensamento filosófico através do século XIII, que culminou com a síntese de Tomás de Aquino: o pleno conhecimento das obras de Aristóteles (ver o que já escrevemos na introdução do presente capítulo) a criação das universidades (remetemos o leitor ao capítulo sobre a educação) e a fundação das ordens mendicantes (que será estudada no capítulo referente à Igreja).

Um dos traços característicos do pensamento filosófico do século XIII é a progressiva influência do peripatetismo. «A doutrina peripatética vai penetrando pouco a pouco, com os anos: primeiro entre os averroístas, na Faculdade de Artes de Paris, depois entre os aristotélicos da Ordem dos Pregadores, entre os quais sobressaem Alberto Magno e Tomás de Aquino. Esta inovação é fortemente impugnada durante algum tempo, porém, com o *Doctor Angélicus* à frente, acaba por vencer. Um paripatetismo mais rígido e mais puro contribui para a formação de uma estrita unidade sistemática e assim a filosofia chega, neste século, ao cume da perfeição, pela unidade

171. **Idem, ibidem**, p. 338.
172. **Idem, ibidem**, p. 334.

sistemática na exposição, pela plenitude das matérias tratadas, pela forma externa literária e pelo método dialético. As obras enciclopédicas deste tempo procuram reunir todo o conjunto da ciência humana, enquanto as «Sumas» pretendem, antes, apresentar um sistema racional e metódico da filosofia e da teologia. A filosofia e a teologia são tratadas simultaneamente porque os escolásticos estão persuadidos de que a verdade é uma somente e de que toda a verdade, quer a adquirida pela luz natural como a comunicada pela fé e pela revelação, procede, em última análise, da mesma fonte».[173]

Convém ainda chamar a atenção para o aparecimento, no seio do pensamento cristão ocidental do século XIII, de três grandes síntese que apresentam, cada uma, traços originais próprios. Essas sínteses encontram suas raízes no desenvolvimento dos estudos teológicos do século anterior e nos novos elementos filosóficos que enriquecem a cultura ocidental na primeira metade do século XIII. Essas sínteses são o boaventurismo, o tomismo (ambas se definem na segunda metade do século XIII) e o escotismo que tem suas raízes no século XIII mas se desenvolve no início do século XIV com o caráter de continuação do boaventurismo e de reação contra o Tomismo.

Boaventurismo, tomismo e escotismo repousam num denominador comum: o dogma cristão e o pensamento patrístico. Diferenciam-se, entretanto, essas sínteses pela atitude tomada em face da filosofia propriamente dita e pela maior ou menor aceitação da contribuição grega, árabe e judaica.

Escola Franciscana mais antiga: Hales

Os primeiros religiosos da Ordem de São Francisco chegaram a Paris por volta de 1219 e a influência que inicialmente passaram a exercer sobre a juventude universitária se deve sobretudo aos ideais franciscanos de humildade e de pobreza que cativavam os jovens estudantes. A autoridade da ordem no campo intelectual cresceu extraordinariamente com o ingresso de Alexandre de Hales em 1231. «Desde então os estudos dos franciscanos em Paris foram o centro literário e científico de toda a Ordem; para lá acorriam os leitores das diversas províncias e de lá os estudos dessa Ordem irradiavam para a França, Inglaterra, Alemanha e Itália» (Klimke, *obra citada*, p. 250).

Alexandre de Hales (1170 ou 1180-1245)

Alexandre nasceu em Hales nas proximidades de Gloucester, na Inglaterra. Estudou em Paris, foi promovido a Mestre em Artes e, mais tarde, a Mestre em Teologia. Participou (1229) da comissão que defendeu a causa da Universidade perante o papa Gregório IX; em 1235 o soberano inglês pediu seus bons ofícios na negociação da trégua com Luís IX. Seu ingresso na Ordem Franciscana (1231), «além de aumentar grandemente o prestígio da Ordem, valeu aos Franciscanos uma cadeira professoral na Universidade».[174]

A obra de Hales «Glossa super Sententias», recém-descoberta, foi redigida entre 1223 e 1227 e consta de cerca de duzentas questões conservadas em forma de manuscrito.[175] Mais importante é a *Summa fratris Alexandri*

173. Klimke-Colomer, **História de la Filosofía**, p. 243-244.
174. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 414.
175. **Idem, ibidem.**

(Suma do irmão Alexandre) que, de acordo com o projeto original, deveria compreender quatro livros. A autenticidade da Suma tem dado margem a discussões. Já Rogério Bacon, mencionando esta obra, comentava que haviam atribuído a Alexandre «uma grande Suma mais pesada que um cavalo e a qual não havia sido feita por ele mas por outros» *(adscripserunt ei magnam Summam illam, quae est plus quam pondus unius equi, quam ipse non fecit, sed alii)*. Gilson observa que os historiadores de nosso tempo dão, em parte, razão a Rogério Bacon. A Suma dita de Alexandre de Hales é, em grande parte, uma compilação.[176] Compreende-se pois que uma exposição da doutrina de Alexandre com base no texto da Suma não apresente segurança quanto à autenticidade. Uma fonte melhor para esse estudo seriam as obras de São Boaventura, «pois este declara expressamente ter seguido em tudo as opiniões de seu pai e mestre».[177]

Com base em Fraile, vamos assinalar alguns pontos do pensamento de Hales:

1. A teologia não é ciência mas *sapientia* porque transcende todas as ciências. O objeto da teologia é Deus que se situa em plano superior a tudo sobre o que versam as ciências humanas.

2. A filosofia pagã pode ser aceita e utilizada, reconhecendo-se porém sua inferioridade em face da doutrina dos Santos Padres.

3. Para provar a existência de Deus, Alexandre de Hales acumula diversos argumentos: de João Damasceno toma o da causalidade; de Ricardo de São Vítor o da contingência dos seres; de Anselmo o argumento da idéia da perfeição.

O mistério da Santíssima Trindade é inacessível à pura razão humana e só pode ser conhecido pela revelação.

Podemos conhecer algo da essência divina através de um processo de analogia tendo como ponto de partida as criaturas do mundo causadas por Deus.

4. Na essência das criaturas encontramos o binário ontológico: matéria e forma. Esta composição é universal: encontra-se em todas as substâncias criadas. Existe uma matéria espiritual e uma matéria corpórea. Esta se subdivide em celeste (própria do mundo dos astros) e terrestre (própria dos corpos do mundo sublunar). O leitor terá notado aqui a influência da doutrina do hilemorfismo universal de Gebirol, já mencionada na Introdução deste capítulo.

5. Alexandre relaciona várias definições da alma humana. Esta é uma substância espiritual, criada por Deus que vivifica o próprio corpo. Compõe-se de matéria e forma espirituais. Possui três potências: *vis vegetativa*, *sensitiva* e *intellectiva*, que se distinguem entre si e da essência da alma.

6. Para formular a teoria do conhecimento, Alexandre socorre-se de conceitos aristotélicos, agostinianos e avicenianos: «Há uma gradação de objetos inteligíveis: o mundo corpóreo, os espíritos criados, as razões eternas, os primeiros princípios e, sobretudo, Deus. Para conhecer esses objetos fazem falta outras tantas potências da alma. A alma tem um *intellectus materialis*, que é uma capacidade puramente receptiva. Para atuá-la necessita-se da ação

176. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 436.
177. **Idem, ibidem.** Sobre a **Summa**, lemos em Boehner, obra citada p. 415: A obra foi delineada, em sua totalidade, por Alexandre. O projeto foi executado por vários colaboradores. Grande parte do material elaborado por Alexandre, e conhecido pelo nome de **Quaestiones**, foi integrada na gigantesca compilação. Contudo, aproveitaram-se também, em ampla escala, outros materiais, de autoria dos próprios colaboradores e de outros mestres».

de um entendimento agente ou uma iluminação extrínseca. Como a alma se compõe de matéria e forma, o entendimento possível corresponde à parte material, e o agente à formal. Este entendimento agente não existe separado mas unido à alma». [178]

Concluamos sobre Alexandre de Hales: «Sua personalidade e doutrina atuaram como ponto de cristalização e convergência para as forças jovens e ainda dispersas da Ordem, inaugurando aos poucos uma orientação uniforme, que irá culminar em S. Boaventura. De suma importância foi o fato de Alexandre, e através dele, os colaboradores da *Summa*, não haverem assumido uma atitude meramente negativa para com a grande avalanche de novas idéias filosóficas; antes, pelo contrário, souberam utilizar-se em escala surpreendentemente copiosa do acervo ideológico árabe e aristotélico, o qual foi por eles organicamente incorporado no patrimônio cultural do cristianismo». [179]

São Boaventura (1221-1274) (Doctor Seraphicus)

A obra de S. Boaventura, o *Doctor Seraphicus*, assinala o ponto culminante da Escola Franciscana dos meados do século XIII. «Nesta grande síntese, conquanto independente em si mesma, transparece de modo incisivo a influência do aristotelismo árabe de inspiração neoplatônica. De outro lado, a obra de Boaventura denuncia também um influxo direto do Estagirita, e não por último a mão orientadora de Santo Agostinho». [180]

Boaventura (João de Fidanza) nasceu em Bagnorea, nas proximidades de Viterbo, em 1221. Por volta de 1234 iniciou seus estudos de Artes em Paris. Licenciou-se em 1240, ingressando, a seguir, na Ordem Franciscana em 1243. Em Paris conheceu Alexandre de Hales que ele chama de pai e mestre *(pater et magister meus)*. Em 1253 foi promovido a Mestre em Teologia. Quatro anos mais tarde elegem-no Ministro Geral da Ordem da qual foi considerado como um segundo fundador graças à prudência e energia com que se houve no cargo. Em maio de 1273 foi nomeado cardeal e bispo de Albano. No ano seguinte participa do Concílio de Lyon como legado papal tendo falecido durante o conclave. Canonizado em 1482, foi declarado doutor da Igreja por Sixto IV em 1587.

Entre as numerosas obras de São Boaventura, vamos recordar:

1. *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1250-1252) (Comentários sobre os quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo).
2. *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (1254-1255) (Questões disputadas sobre a ciência de Cristo).
3. *Breviloquium* (Compêndio de Teologia em 7 capítulos, 1257).
4. *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerário da mente para Deus — 1259).
5. *Collationes in Hexaemeron* (1273). Conferências sobre as iluminações divinas, enquadradas numa interpretação simbólica da obra dos seis dias.

Divergindo de alguns companheiros da Ordem Franciscana que haviam assumido uma posição radical contrária aos estudos, São Boaventura tomou decididamente o partido das ciências.

178. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 747.
179. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 419.
180. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 421.

Sua doutrina, assinala Gilson, caracteriza-se por um espírito que lhe é próprio e procede por vias conscientemente escolhidas levando a um fim perfeitamente definido. [181]

Thonnard define a obra filosófica de São Boaventura como uma síntese original e profunda do agostinianismo e aponta-lhe quatro características: tendência conservadora, um quadro peripatético, uma visão central agostiniana e um princípio próprio (o princípio dos seres incompletos). [182]

Comentemos brevemente cada um desses traços característicos. Quanto à tendência conservadora traduziu-se no esforço em «conciliar o peripatetismo novo com o agostinianismo tradicional, mas deixando a dominação ao *misticismo* que deve ser o coroamento e o fim a que leva toda ciência, filosófica e teológica». [183]

No que tange ao peripatetismo, deve-se chamar a atenção para o fato de que Boaventura viveu numa época em que fora realizada a recuperação completa das obras aristotélicas, tornando-se impossível ignorá-las. Com efeito Boaventura leu Aristóteles e citou-o abundantemente (centenas de vezes). Pode-se mesmo afirmar que o quadro geral de sua filosofia é constituído pelas grandes teses da metafísica aristotélica como a do ato e da potência, aplicando-se nas criaturas pelos princípios constitutivos da essência e da existência, de matéria e forma, de substância e acidente, etc. Note-se, contudo, que a aceitação de teses aristotélicas não implica adesão total ao aristotelismo puro. A admiração pelo estagirita «visa apenas o mestre das ciências, cuja pátria e domínio é o mundo visível cá embaixo. Aristóteles diz muitas coisas verdadeiras sobre este mundo, onde sua autoridade é incontestável». [184] Na realidade Boaventura coloca Platão acima de Aristóteles, pois se o primeiro falou a linguagem da ciência, o segundo, ao voltar-se para o mundo superior das idéias, falou a linguagem da sabedoria. Preferindo Platão a Aristóteles, Boaventura mostra-se fiel à tradição patrística. A influência dessa tradição se revela com toda a força na predileção por Agostinho considerado a síntese feliz de Aristóteles e Platão. Chegamos então ao terceiro traço característico.

A visão central do pensamento de Boaventura é o exemplarismo agostiniano: todas as coisas são inteligíveis pelas idéias exemplares de Deus. [185]

Quanto à quarta característica, o princípio dos seres incompletos, note-se que constitui uma aplicação do exemplarismo: «a hierarquia das formas não é mais que a expressão do plano da divina Sabedoria reencontrada por nossa razão ao contemplar a criação à claridade da iluminação divina». [186]

Vejamos, agora, alguns dos principais pontos do pensamento de São Boaventura.

Sabedoria — Boaventura distingue quatro espécies de sabedoria: o saber acerca das coisas humanas e divinas (sob este aspecto coincide com a filosofia); conhecimento acerca das coisas eternas (opõe-se, neste aspecto, à ciência, que só cuida das coisas criadas); conhecimento de Deus pela religiosidade baseada na fé, esperança e caridade; conhecimento de Deus no plano místico: conhecimento experimental de Deus.

Ciência e Sabedoria — Apesar de genuíno místico, Boaventura não despreza a ciência. Ao contrário, opta pelo valor da mesma, desejando que todas as ciências sejam postas a serviço do amor: «E este há de ser o fruto de todas

181. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 439.
182. Thonnard, **Précis, d'Histoire de la Philosophie**, p. 389.
183. **Idem, ibidem.**
184. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 422-423.
185. Thonnard, **Précis d'Histoire de la Philosophie**, p. 390.
186. **Idem, ibdem**, p. 390.

as ciências que, por meio delas, se edifique a fé, seja Deus glorificado, se reformem os costumes...»

Filosofia e Teologia — A filosofia só pode ter uma finalidade: conduzir o homem para Deus. Esta finalidade só pode ser atingida se a filosofia for guiada pela teologia, embora haja uma nítida separação entre os dois campos, pois a primeira é um saber adquirido exclusivamente pela razão que nos conduz a um conhecimento naturalmente certo. Em oposição à certeza da fé, a certeza filosófica assenta numa intuição racional da verdade. Na prática não se deve separar a filosofia da teologia para evitar que a primeira incida em erro. A filosofia aristotélica é o exemplo típico de elaboração racional independente inteiramente da fé. Era pois inevitável que incoresse em erro.

Divisão da Filosofia — Em diferentes textos Boaventura apresenta divisões da filosofia sob a nítida influência de Hugo de São Vítor. Vejamos o seguinte esquema:

Naturalis (ciência da verdade das coisas)	*Physica:* versa *sobre* as formas concretas *Mathematica:* versa sobre as formas abstratas *Metaphysica:* versa sobre as formas separadas
Rationalis (Logica) (é a ciência da verdade dos discursos)	*Grammatica* (falar corretamente) *Logica* (discorrer retamente) *Rhetorica* (persuadir eficazmente)
Moralis (Ethica) (é a ciência da verdade dos costumes)	*Monastica:* governo de si mesmo *Oeconomia:* governo da família *Politica:* governo da cidade

As propriedades transcendentes do ser — Boaventura figura entre os pensadores que formulam as propriedades transcendentes do ser: uno, verdadeiro, bom e belo.

O *unum* diz respeito à indivisão intrínseca de um ser distinto do outro. Refere-se à causa eficiente.

O *verum* significa a identidade da forma real com a norma ideal. Refere-se à causa exemplar.

O *bonum* significa a unidade profunda da potência com suas operações: refere-se à causa final.

O *pulchrum* sintetiza em si todos os demais atributos.

«Estas propriedades estão concatenadas entre si, de sorte que a beleza pressupõe o bem; o bem, a verdade; a verdade, o uno, e o uno o ser».[187]

A criação, os corpos, os seres vivos — Deus criou o mundo do nada e no tempo. A criação desde a eternidade é rejeitada por São Boaventura que a considera uma grosseira contradição. «Na suposição de não ter tido começo, o mundo já percorreu um tempo infinito. Ora, cada novo dia acrescenta nova unidade ao número infinito de dias percorridos. Logo, a infinidade dos dias, ou seja: a eternidade, é passível de aumento. O que é contraditório».[188]

187. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 762. Ver parmênides e o ser em nossa história da Grécia, p. 342.
188. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 426.

Os princípios estruturais dos corpos são a matéria e a forma luminosa. Quanto maior a quantidade de luz contida num corpo, tanto mais elevado é o seu lugar na ordem geral da natureza. «A luz é o princípio ativo universal, de modo que as atividades dos corpos procedem de uma força inerente à sua própria substancialidade».[189]

As formas dos seres vivos encontram-se na potência da matéria. Esta contém germes de formas os quais são ativados e desenvolvidos por influências externas. A matéria, segundo São Boaventura, é pois comparável a um campo em que as sementes aguardam a germinação. «Este fator potencial na matéria não é nem a matéria nem a forma, mas um princípio contendo em estado virtual o que será a forma em estado atual. Sua natureza consiste em poder-ser-forma...»[190]

A alma humana — A alma humana é criada *ex nihilo* e compõe-se de matéria e forma. «Além das potências necessárias para dar vida ao corpo e apreender o mundo externo, a alma dispõe do poder de exercer operações ou atividades internas; logo, também a alma deve possuir uma matéria espiritual interna, que a torne capaz de desenvolvimento e receptividade. A alma não é sua vida; além do princípio doador da vida, deve haver nela um princípio receptor da vida: a matéria».[191]

A alma informa e dá vida ao corpo *(corpus vivit anima)* ao qual une-se imediatamente embora sejam duas substâncias completas, cada uma em sua ordem.

A alma é imagem de Deus e possui três potências: memória, entendimento e vontade.

O conhecimento — O conhecimento resulta de um trabalho combinado entre o elemento sensível (sentidos, fantasia) e o inteligível (razão inferior) que, por sua vez, é iluminado pela razão superior, possuidora do conhecimento das «razões eternas». Em última análise, tudo depende da iluminação divina. «Não se trata de obter um conceito universal das coisas, abstraindo-as de suas condições de particularidade e mutabilidade, mas de apreciar a correspondência entre o objeto, tal como o conhecem os sentidos e tal como se acha nas razões eternas, ou, se quisermos, de projetar a luz elevadora do entendimento sobre os dados subministrados pelos sentidos e pela imaginação».[192]

O exemplarismo — O exemplarismo agostiniano é, segundo Gilson, «a própria essência da metafísica de São Boaventura».[193] As idéias existentes na inteligência divina são modelos e arquétipos exemplares em que se encontram em toda sua pureza e plenitude as essências e perfeições de todos os seres possíveis.

Essas idéias, que existem em Deus em número infinito mas, note-se, não se distinguem realmente entre si, nem da essência divina, podem ser focalizadas sob um duplo ponto de vista: ativo e passivo. Em sentido ativo são os arquétipos ou modelos em que se encontram representadas todas as coisas possíveis que a onipotência divina pode criar do nada; em sentido passivo são todas as criaturas do mundo enquanto, de modo diverso e em graus diferentes, participam das perfeições divinas.

189. **Idem, ibidem**, p. 428.
190. **Idem, ibidem.**
191. **Idem, ibidem**, p. 429.
192. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 781.
193. **Idem, ibidem**, p. 768.

Deus — A doutrina de São Boaventura se apresenta, antes de tudo, como um «itinerário da alma para Deus».[194] Embora o *Doctor Seraphicus* formule um conjunto de provas racionais da existência de Deus, não deixa, contudo, de manifestar sua pouca confiança nos processos dialéticos, nem esconde suas preferências por outras vias que ele considera mais diretas e eficazes.[195]

Vejamos as três vias através das quais a razão, com o auxílio de reflexões e de argumentos, se eleva à contemplação de Deus:

A *primeira via* (psicológica) supõe que a idéia de Deus seja naturalmente inata a toda alma racional. O homem é a imagem de Deus. Logo, ao contemplarmos o homem, de certa forma contemplamos a Deus. «Na alma de todo o homem existe um desejo inato de sabedoria (suma verdade), de felicidade (sumo bem) e da paz (ser eterno e imutável). Porém não se pode desejar senão aquilo que de algum modo se conhece. Seria impossível aspirar ou amar a alguma coisa que nos fosse totalmente desconhecida. Logo, se desejamos essas coisas, é porque de algum modo as conhecemos. Agora: a Sabedoria eterna é Deus, a Felicidade eterna é Deus e a Paz eterna é Deus, que é o ser eterno e imutável».[196] O pressentimento, que existe em nós, de um objeto em que se realizam a sabedoria, a felicidade e a paz revela-nos em nossa alma o conhecimento de uma realidade que não pode ser outra coisa senão o próprio Deus. «Logo Deus existe, e uma prova de sua existência é o conhecimento inato que d'Ele temos em nossa alma. Deus é ao mesmo tempo a verdade suprema, o objeto de nossa felicidade e o único que pode proporcionar-nos a paz em sua plenitude».[197]

A *segunda via* (física) é uma modalidade da anterior. «As criaturas são sombras ou vestígios da ação de Deus no mundo. Logo, contemplando as criaturas, contemplamos as pegadas de Deus em suas obras; e, assim, da obra ascendemos ao artífice que a criou».[198]

A *terceira via* (ontológica) consiste fundamentalmente em fixarmo-nos no conceito de que temos de Deus, quer se trate de uma idéia inata, quer se trate de um conhecimento adquirido pela fé. Uma vez que nos tenhamos compenetrado bem desse conceito de Deus como um Ser, como suma Bondade, como suma Verdade, e da *perfeição* que implica o *sujeito* Deus, não podemos deixar de aplicar-lhe o *predicado* da existência.[199] Como o leitor terá percebido, São Boaventura acolhe aqui o já citado argumento «ontológico» de Santo Anselmo.

Conclusão

Concluamos estas breves noções sobre o pensamento filosófico de São Boaventura lembrando que este pensamento «constitui um sistema completo em que ficam definidas as teses fundamentais de sua escola».[200] Essas teses (por exemplo: a luz como primeira forma de corporeidade, a intuição imediata de Deus incluída em seu conceito, a iluminação divina no processo de conhecimento, etc.) provocarão constantes e ásperas controvérsias com os que se alinharão na perspectiva filosófica do tomismo.

194. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 440.
195. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 763.
196. **Idem, ibidem**, p. 765.
197. **Idem, ibidem**, p. 766.
198. **Idem, ibidem.**
199. **Idem, ibidem**, p. 767.
200. **Idem, ibidem**, p. 781.

Enquanto para Tomás de Aquino a filosofia possui valor próprio, ela representa para Boaventura um passo que deve ser dado para atingir-se a sabedoria que consiste em uma experiência direta do divino e termina no amor. Concluamos: «Boaventura representa a síntese por excelência do homem e do espírito medieval, onde o ardor místico se coaduna com a força especulativa do pensamento, ou, na expressão do próprio Boaventura, onde a «unção» e a «especulação» se complementam num todo harmonioso».[201]

Os franciscanos de Oxford

Os franciscanos chegaram à Inglaterra no final do primeiro quartel do século XIII fundando, desde logo, um convento em Oxford. Sobre a orientação dos estudos na Universidade desta cidade vale notar: «Na época em que Oxford se convertia num centro autônomo de estudos, não prevalecera ainda em Paris a influência de Aristóteles e Averróis. Naquele período o influxo mais decisivo no domínio filosófico era, ainda, o platônico (Escola de Chartres); em Filosofia natural e nas ciências da natureza predominava a influência árabe; em Lógica seguia-se Abelardo, e em Teologia a Santo Agostinho. A Universidade de Oxford manteve-se essencialmente fiel a esta tradição, à qual imprimiu, com o correr do tempo, um cunho acentuadamente empírico e prático, em consonância com o caráter anglo-saxônico».[202]

Entre os oxonienses vamos recordar brevissimamente *Roberto Grosseteste* e *Rogério Bacon*. O primeiro nasceu em Stradbroke por volta de 1168. «A cidade pertencia quase inteiramente aos beneditinos, e é de supor-se que Roberto tenha feito seus estudos sob a direção dos monges. Esta circunstância terá contribuído, também, para a predileção da Escola de Oxford por Santo Anselmo de Cantuária».[203] Em 1199 Grosseteste já era mestre em Oxford. Pouco depois de 1214 foi nomeado chanceler da Universidade. É a ele que a Ordem Franciscana deve sua primeira residência em Oxford.[204] Em 1215 Grosseteste foi designado bispo de Lincoln. Fez vir à Inglaterra vários sábios gregos. Faleceu em 1253.

Sob a influência do neoplatonismo e das «Perspectivas» (tratados de ótica) árabes, Grosseteste desenvolve uma cosmogonia da luz. Esta pode ser considerada como substância e como acidente. Na primeira concepção é uma entidade corpórea muito sutil que se aproxima do incorpóreo, a ponto de situar-se entre o espírito e a matéria. «Esta luz substancial é a forma primordial no domínio corpóreo, e, juntamente com a matéria primeira, constitui o mundo dos corpos».[205]

Do ponto de vista da atividade, isto é, da propagação e difusão, a luz pertence à categoria do acidente.[206]

É pela luz que Deus age sobre o mundo. Como o homem é um pequeno mundo em que a alma ocupa o mesmo lugar que Deus ocupa no grande mundo, é também pela luz que a alma atua nos sentidos e em todo o corpo.

Deus é a forma de todas as coisas no sentido em que é *protótipo* e *artista*. Todo artista possui na mente um protótipo que lhe serve de modelo

201. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 443.
202. **Idem, ibidem**, p. 363.
203. **Idem, ibidem.**
204. **Idem, ibidem.**
205. **Idem, ibidem**, p. 370.
206. **Idem, ibidem**,

para a execução de sua obra. Deus é concebido como um artista que é, ao mesmo tempo, o originador e o conservador das formas das coisas.[207]

Deus vive na eternidade e nesta eternidade não existe nem existiu qualquer criatura porque toda criatura tem uma medida inferior de duração: deve pois existir necessariamente numa medida posterior, isto é, inferior à medida suprema.

Rogério Bacon (1210 ou 1215-1292 aproximadamente)

Nascido em Ilchester (Dorsetshire) na Inglaterra, estudou artes e línguas em Oxford. «É provável que tenha vindo a Paris pelo ano 1235. Ali travou conhecimento com o alquimista francês Pedro de Maricourt, de quem aprendeu a estimar a experimentação e a ciência empírica. Sentiu-se desiludido da Universidade de Paris, não obstante a fama do mestre franciscano Alexandre de Hales e do celebrado professor dominicano Alberto Magno».[208]

Em 1247 retorna à Inglaterra, tendo entrado, pouco depois, para a Ordem Franciscana.

Em 1257 encontra-se novamente em Paris. «Aqui entrou em conflito com seus superiores, devido, talvez, à sua inclinação para a astrologia e a alquimia, ou mais provavelmente por causa de suas pungentes arremetidas contra certas personalidades universalmente prestigiadas. Embora não fosse encarcerado, teve de renunciar ao magistério e à publicação de suas obras. Sua situação melhorou quando Clemente IV, seu grande amigo, lhe solicitou a remessa de seus escritos. Este fato marcou o início de um período de atividade febril. Entretanto já em 1268 seu protetor veio a falecer».[209] Bacon enfrentou novas dificuldades quando algumas proposições astrológicas foram condenadas em 1277. Por volta de 1292 iniciou sua última obra, *Compendium studii theologiae*, tendo morrido pouco depois.

A obra-mestra de Rogério é o *Opus maius* que estuda em sete partes: I — as causas da ignorância humana, II — a relação entre filosofia e teologia, III — a importância das línguas, IV — a importância da Matemática, V — a importância da Perspectiva (Ótica), VI — a importância da Ciência Experimental e VII — a importância da Filosofia Moral.

Bacon é um «profeta do matematismo», na expressão de Vignaux.[210] Quem ignora a matemática é incapaz de conhecer as demais ciências e as coisas deste mundo. Ela é a chave da filosofia: sem recurso à matemática é impossível conhecer ou explicar os princípios da demonstração e do raciocínio e de todo o vasto aparelhamento lógico. É também indispensável para o estudo da teologia.

Onde cessa a benéfica influência da matemática, aí imperam quase sempre a incerteza, a opinião e o erro.

Ao lado da matemática, o estudo da ótica ou perspectiva é também indispensável. Percebe-se aqui a influência das idéias de Grosseteste. Todas as forças ativas naturais do mundo se reduzem aos efeitos da luz, e estes podem ser determinados com exatidão pela matemática.

Bacon sublinha a importância da ciência experimental: «Duas são as vias de acesso ao saber: a razão e a experiência (*experimentum*). Nem uma

207. **Idem, ibidem**, p. 366.
208. **Idem, ibidem**, p. 376.
209. **Idem, ibidem.**
210. Vignaux, **O Pensar da Idade Média**, p. 107.

nem outra, porém, é suficiente por si mesma e independentemente da outra. A razão nos proporciona argumentos (demonstrativos), mormente na matemática. Uma certeza perfeita e total, porém, só é possível mediante uma prova de outro gênero, a saber: o «*experimentum*», no sentido de experiência imediata».[211]

A experiência pode ser externa ou interna: a primeira consiste na observação dos fatos; é de caráter humano e filosófico e pode ser feita com instrumentos ou sem eles; a segunda é a iluminação interior que levou as ciências deste mundo aos patriarcas, aos profetas e a numerosos cristãos.

Para Bacon Deus é a luz da alma num sentido muito amplo: «Com efeito, Deus não só ilumina o intelecto, possibilitando-lhe o conhecimento e a sabedoria, senão que a humanidade os recebe imediatamente de Deus que tudo revelou».[212]

O remate do edifício da sabedoria cristã é a filosofia moral *(moralis sive civilis scientia)*, uma ciência prática orientada para a ação. Os resultados das outras ciências lhe servem de base e princípio. A Filosofia Moral apresenta íntima relação com a Metafísica da qual é um prolongamento e, de certo modo, o objetivo.

Concluamos sobre Bacon. Foi um pensador original que, em muitos aspectos de suas idéias, adiantou-se à sua época. Falta-lhe entretanto uma orientação uniforme: «No mesmo instante em que julgamos descobrir uma concepção inteiramente moderna, vemo-lo descambar inopinadamente nas idéias mais obsoletas e medievais. Em outras ocasiões, ao contrário, abandona corajosamente o trilho batido, para prenunciar, com nitidez surpreendente, e com uma espécie de pressentimento misterioso, o advento de uma nova era».[213]

Para terminar, convém lembrar ao leitor que Rogério Bacon ressente-se imenso da influência dos árabes: «O seu avicenismo não oferece dúvidas: para ele Avicena é o primeiro dos expositores e o maior dos imitadores de Aristóteles».[214]

Escola dominicana mais antiga

Os dominicanos precederam os franciscanos nas cátedras de Teologia da Universidade de Paris. Registre-se que, por essa época, os estudos dos membros da Ordem dos Pregadores tinham por alvo exclusivamente a Teologia. As constituições da Ordem (1228) proibiam o estudo dos filósofos, das ciências seculares e das artes liberais. Visavam a proporcionar aos religiosos dominicanos uma formação fundamentalmente teológica. A ordem dominicana, entretanto, não podia fugir à realidade da época e as dispensas e exceções à proibição de 1228 fizeram-se cada vez mais freqüentes e em 1259 o Capítulo Geral da Ordem prescreveu o estudo da Filosofia. A partir de então percebe-se entre os dominicanos uma dupla tendência: o antigo agostinianismo e o recente aristotelismo.

O «aristotélico» mais famoso da Ordem dos Pregadores, antes de Tomás de Aquino, foi Alberto Magno.

211. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 388.
212. **Idem, ibidem**, p. 382.
213. **Idem, ibidem**, p. 392.
214. Vignaux, **O Pensar na Idade Média**, p. 108.

Santo Alberto Magno, Doctor Universalis (1206 ou 1207-1280)

Alberto, da nobre família dos condes de Bollstaedt, chamado por seus contemporâneos Alberto de Colônia, nasceu em Lauingen na Suábia por volta de 1206. «Como sua família estivesse a serviço dos Hohenstaufen, Alberto foi enviado a Bolonha, onde iniciou seus estudos universitários em 1222, para continuá-los em Pádua, a partir do ano seguinte. Foi nesta cidade que ingressou na Ordem Dominicana em 1223, tomando o hábito das mãos do próprio Mestre Geral, Jordão da Saxônia».[215] Concluiu os estudos em Colônia: lecionou sucessivamente nesta cidade, em Hildesheim (1233), Friburgo (1236), Ratisbona (1237) e provavelmente em Estrasburgo (1239). Em 1240 foi a Paris para graduar-se em Teologia. Exerceu aí o magistério tendo tido como discípulo (1245-1248) Santo Tomás de Aquino.

Foi enviado (1248) para Colônia com a incumbência de organizar um *Studium Generale*, tendo levado consigo Tomás de Aquino. Em 1254 foi eleito superior provincial da Província da Alemanha. Em 1256 esteve na corte papal de Anagni onde defendeu a causa dos Mendicantes contra Guilherme de Saint-Amour. Em 1257 passa uma temporada em Florença. Retorna a Colônia onde leciona até 1260. Em 1259 intervém no capítulo geral de Valenciennes redigindo um plano de estudos em companhia de Pedro de Tarantasia e Tomás de Aquino. Em 1261 é nomeado bispo de Regensburgo por Alexandre IV, dignidade a que pouco depois renunciou. Por ordem de Urbano IV pregou a Cruzada na Alemanha e na Boêmia (1263-1264). De 1269 a 1274 encontramo-lo novamente em Colônia dedicado ao magistério. Em 1274 está presente no Concílio de Lyon. Dedica seus últimos anos de vida à composição de uma *Summa theologica* que não conseguiu completar. Em 1277 viaja a Paris para defender as doutrinas de Santo Tomás incluídas na condenação de Estêvão Tempier. Faleceu em Colônia em 1280. Foi canonizado e declarado Doutor da Igreja em 1931 por Pio XI. Pio XII declarou-o patrono de todos os que se dedicam às ciências naturais.

O século XIII é a época em que o pensamento cristão «tomou finalmente consciência de suas implicações filosóficas mais profundas e conseguiu pela primeira vez formulá-las distintamente».[216] Dois pensadores geniais colaboraram decisivamente nesta obra: Alberto Magno e Tomás de Aquino. A atuação do primeiro preparou a produção do segundo. Note-se, entretanto, que a obra realizada por Alberto Magno apresenta aspectos que não foram aproveitados por Tomás de Aquino, principalmente no terreno científico propriamente dito, pois, como observa Gilson, a obra de Alberto «cientificamente falando é mais rica que a de Santo Tomás».[217]

Um dos maiores méritos de Alberto Magno foi ter compreendido a riqueza e a importância do material que a ciência e a filosofia greco-árabes punham à disposição da teologia cristã. Em seu entusiasmo de pesquisador, Alberto quis pôr ao alcance dos intelectuais latinos «toda a física, a metafísica e as matemáticas, isto é, toda a ciência acumulada até então pelos gregos e por seus discípulos árabes ou judeus...» *(nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles)*.[218]

Aristóteles foi amplamente usado pelo mestre de Tomás de Aquino. Alberto não se limitou a reproduzir o pensamento do Estagirita: comentou-o,

215. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 394.
216. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 503.
217. **Idem, ibidem**, p. 504.
218. **Idem, ibidem.**

explicou-o e completou-o. Cabe aqui uma observação interessante sobre a influência de Aristóteles nos pensadores medievais. A admiração pelo grande pensador grego e a aceitação de sua doutrina não significa uma sujeição servil. Ao contrário, como assinala Gilson (*obra citada*, p. 509), é um sentido de libertação. «Admitir que esse pagão fosse a autoridade suprema em certos domínios, interditando-lhe expressamente outros, era arrebatar à revelação, no caso em que se pretendesse reivindicar para ela a autoridade concedida ao filósofo. Ao declarar: «Quando estão em desacordo, é necessário crer antes em Agostinho que nos filósofos no que concerne à fé e aos costumes. Mas, se se trata de medicina, eu acreditaria, de preferência, em Hipócrates ou Galeno; se se trata de física, é em Aristóteles que eu creio, pois foi ele que melhor conhecia a natureza», Alberto Magno, considera Hipócrates, Galeno e Aristóteles como símbolos da liberdade do pensamento. Autoridades, certamente; mas autoridades com as quais se podia discutir, e que, se necessário, podiam ser recusadas: talvez tenhamos perdido de vista demais a diferença que havia para homens da Idade Média entre a autoridade dos homens e a de Deus. A fórmula é do próprio Alberto Magno: *philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione.* Entre homem e homem, a última palavra deveria necessariamente ficar com a razão».

Obras

A atividade literária de Alberto Magno reveste um caráter enciclopédico: abrange todo o saber de seu tempo. «Não houve esfera do saber filosófico ou científico que se subtraísse à sua curiosidade. Os escritos sucedem-se em torrente ininterrupta».[219]

Com Gilson, vamos distinguir, nos escritos de Alberto Magno, quatro blocos:

1) *Summa de creaturis* (1245-1250).
2) *In IV libros Sententiam* (Comentários sobre P. Lombardo).
3) Vasto conjunto de tratados sobre as diversas partes da filosofia (1250-1270).
4) *Summa theologica* (depois de 1270).

Sobre essa produção literária Gilson faz o seguinte comentário: «Desses grupos de textos, três dão-nos seu pensamento filosófico pessoal, mas nos quadros teológicos; um no-lo dá dentro de um quadro filosófico, mas ele mesmo nos previne inúmeras vezes que não fala sempre em seu nome próprio e que não se deve levar à sua conta todas as teses que ele desenvolve. Por essas razões e por outras ainda, a história não conseguiu, até o presente, separar com uma nitidez mesmo aproximativa o pensamento pessoal de Alberto Magno».[220]

Distinção entre filosofia e teologia

Alberto Magno introduziu a distinção definitiva entre filosofia e teologia. Para ele essas disciplinas são dois campos do saber com objetos, fins e métodos próprios. «À pergunta se a Teologia constitui uma ciência distinta das outras, Alberto responde: 'É mister admitir que esta ciência (a Teologia)

219. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 396.
220. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 510.

se distingue das outras pelo objeto, por aquilo que se examina neste objeto («Passio») e pelos princípios que lhe regem a argumentação. *Pelo objeto:* Nas demais ciências o objeto é o ser ou uma parte do ser produzido quer pela natureza, quer por nós, como diz Avicena no começo de sua Metafísica. O objeto da Teologia, ao contrário, é a beatitude *(fruibile)* ou aquilo que lhe diz relação como sinal ou meio. *Pelo que se examina:* a Teologia versa sobre as propriedades divinas ou algo ordenado a elas, ao passo que as outras ciências tratam das características essenciais dos seres produzidos por nós ou pela natureza. *Pelos princípios:* pois nesta ciência as provas se fazem pela fé... como princípio, ao passo que nas demais ciências as demonstrações se fazem a partir de um princípio que é um axioma ou proposição suprema *(dignitas sive maxima propositio)*». [221] Na teologia, que estuda a ordem sobrenatural, prevalece o argumento da autoridade sobre o da razão. As demais ciências devem servir como instrumentos da teologia *omnes ergo* (scientiae) *ancillantur ad istam.*

Divisão da filosofia

Alberto Magno divide a filosofia em três partes: racional, real e moral. A primeira (lógica) trata do ente da razão. A segunda apresenta, por sua vez, inúmeras divisões entre as quais três são fundamentais: física, matemáticas e metafísica. Esta trata do ser enquanto ser. «A sabedoria por excelência é a metafísica que é uma ciência divina porque considera o ser em si mesmo, prescindindo de todas as suas determinações, tal como flui imediatamente de Deus». [222]

Essência e existência. Matéria e forma

Alberto Magno, seguindo Boécio, distingue entre o *quod est* e o *quo est:* a substância concreta existente e a forma universal (por exemplo, a humanidade). Seguindo Avicena, aproxima-se mais da distinção nítida que fará Tomás de Aquino entre existência e essência e observa que a distinção essencial entre Deus, causa primeira, e a criatura reside na maneira como a existência corresponde a um e a outro *(causa enim prima lumen purum est, super quod non est aliud lumen, propter quod in ipsa idem est esse et quod est).*

Todos os seres criados são compostos. Todos estão integrados por um duplo princípio: matéria e forma. A matéria é essencialmente potencial. Esta potencialidade é interpretada por Alberto Magno no sentido de privação: é uma aptidão para receber as formas mais diversas para as quais tende naturalmente.

A forma dá o ser substancial *(forma dat esse substantiale)*, é o princípio do ser. Note-se que nenhum ser pode ter muitas formas substanciais *(nihil suscipit multas substantiales formas).*

O homem e o conhecimento

O homem é um ser composto de corpo e alma. Ambos constituem um todo indivisível. A alma é substância completa e simples. Alberto nega a

221. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 400.
222. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 823.

existência de uma tríplice alma vegetativa, sensitiva e intelectiva que faria do homem não um ser mas três *(ergo quilibet homo secundum esse substantiale esset tria et non unum).* Através do corpo a alma exerce três funções: nutritiva, aumentativa e generativa. Independentemente do corpo exerce outras funções como a volitiva e a intelectiva.

A alma move o corpo como o piloto o navio e o cavaleiro o cavalo.

Tentemos, agora, dar uma idéia do que seria a teoria do conhecimento segundo Alberto Magno. Deus é a causa primeira do ser e da luz intelectiva. Na Inteligência divina se encontram as idéias exemplares de todas as coisas. São os *universales ante rem.* De Deus se deriva toda a luz inteligível que se difunde através de todas as criaturas. A iluminação divina percorre a ordem hierárquica dessas criaturas até atingir as ínfimas inteligências. Alberto Magno segue aqui as idéias do pseudo-Dionísio. «A iluminação divina se difunde em todas as direções de uma maneira hierárquica e escalonada. De Deus passa para as hierarquias angélicas e destas, através de uma série descendente de inteligências, chega até os entendimentos humanos, embora debilitando-se cada vez mais, conforme se afasta de seu princípio, até chegar às naturezas inferiores. Assim, o entendimento humano necessita ser iluminado por uma luz superior, que é a dos anjos e estes por Deus». [223]

Há no intelecto uma distinção básica entre o *intelecto agente (intellectus agens),* princípio ativo e iluminador, e o *intelecto possível (intellectus possibilis)* «que existe em potência e torna-se tudo». [224] O processo cognoscitivo é, assim, comparável a uma iluminação: o intelecto agente atua sobre todas as coisas assim como a luz ilumina tudo quanto está sujeito à sua ação.

O intelecto possível, por sua vez, «é comparável ao que é iluminado, ou, mais exatamente, ele representa a possibilidade de ser iluminado (donde a denominação de possível); recebe a forma iluminada e a guarda em si. Agora, enfim, o intelecto é 'formal'. Este resulta tanto do intelecto agente como do possível. Temos um intelecto formal toda vez que, através da luz do intelecto, a nossa alma está de posse da forma da coisa conhecida, ou ainda, de algo que se deve fazer (de um saber teórico ou prático)». [225]

Alberto Magno formula uma doutrina sobre os universais inspirada no exemplarismo agostiniano combinado com uma divisão procedente de Avicena e remotamente de Proclo.

Distinguem-se três maneiras de ser do universal: *ante rem, in re* e *post rem.*

Ante rem (antes da coisa) são as idéias exemplares tais como existem na Inteligência Divina. Existem antes das coisas particulares desde toda a eternidade (formas sem matéria).

In re são as formas que se unem à matéria e a determinam. Essas formas (formas com matéria) constituem imitações ou imagens das idéias exemplares contidas na Inteligência Divina.

Post rem são as idéias que nosso próprio entendimento abstrai das coisas. Consiste no despojar as formas de seu envólucro material e individual, considerando-se nelas apenas o que corresponde ao universal *ante rem,* isto é, as idéias exemplares divinas.

223. **Idem, ibidem,** p. 831.
224. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 409.
225. **Idem, ibidem.**

Deus

Alberto Magno na *Summa Theologiae* desenvolve a prova aristotélica do movimento.[226] Embora mencione o argumento de Santo Anselmo dá preferência às provas da existência de Deus a *posteriori*. Deus é a causa eficiente, final e exemplar de todas as coisas. Criou o mundo diretamente, sem intermediários. A criação no tempo é ensinada pela Sagrada Escritura. Quanto à razão não dispõe de meios para provar a impossibilidade da criação *ab aeterno* (desde toda a eternidade): a Filosofia não pode demonstrar por razões necessárias algo que depende da livre vontade de Deus.

As ciências naturais

No capítulo sobre as *Ciências* citamos diversas vezes Alberto Magno. É que o mestre de Tomás de Aquino cultivou com zelo as ciências naturais. «Santo Alberto tinha grande amor à natureza viva. Atestam-no suas duas obras principais sobre Biologia: 'Sobre animais' e 'Sobre as plantas'. Também aqui Alberto permanece essencialmente um intermediário; entretanto, não deixa de trazer muitas observações próprias e originais. A despeito das limitações do ambiente medieval, estas contribuições vêm comprovar, pelo menos, o seu gosto pelos estudos biológicos e as suas aptidões de pesquisador».[227]

Embora não se deva imaginar Alberto Magno como um cientista moderno dispondo de bem aparelhado laboratório e de assistentes especializados, sua atuação merece, contudo, ser caracterizada como a de um verdadeiro pesquisador, dentro das possibilidades e da mentalidade da época em que viveu.

Alberto sublinhou o valor da observação pessoal *(Experimentum solum certificat in talibus...)*. Em suas obras são freqüentes as expressões tais como: verifiquei, vi, examinei, etc. «À guisa de amostra reproduzimos a descrição da anatomia da abelha a qual pressupõe uma considerável acuidade de observação e notável perseverança investigadora: «Tenho examinado a anatomia de diversas espécies de abelhas. No abdômen, atrás da divisão, deparei uma pequena bolha transparente e brilhante; aplicando-se-lhe a língua, percebe-se um fraco sabor de mel. No corpo há apenas um intestino pequeníssimo e pouco entrelaçado, bem como cordões nervosos, aos quais se liga o aguilhão. Tudo está cercado de um líquido pegajoso. Os pés estão todos na parte dianteira, isto é, à frente da incisão» *(De animalibus)*.[228]

Conclusão

Alberto Magno é um personagem marcante do mundo intelectual da Idade Média. Vamos encerrar estas breves linhas com algumas conclusões que sublinham a grandeza do homem e da obra.

1. Em primeiro lugar deve-se salientar que Alberto Magno foi um grande autor cujas obras foram citadas, lidas e comentadas publicamente ainda durante sua vida. «Os cristãos constatavam com satisfação que haviam finalmente encontrado sua própria filosofia e que um dos seus se colocava no mesmo plano dos mais ilustres árabes e judeus».[229]

226. Ver nossa **História da Grécia**, Capítulo sobre a Filosofia, p. 389-390.
227. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 399.
228. **Idem, ibidem.**
229. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 505-506.

É curioso lembrar aqui que o renome de Alberto Magno entre seus contemporâneos foi reconhecido pelo próprio Rogério Bacon que, na expressão de Gilson, era um juiz difícil de contentar.[230]

2. Um grande mérito de Alberto Magno foi ter tido consciência da importância da contribuição da ciência e da filosofia greco-árabes para ampliar os horizontes culturais dos intelectuais latinos, especialmente dos teólogos.

3. Convém salientar a importância de Alberto para a História das Ciências Naturais. «Em botânica e história natural tem méritos extraordinários. Pouchet, em sua *Histoire des sciences naturelles au Moyen Age*, sublinha a importância de Santo Alberto, ao dividi-la em três períodos: o grego, com Aristóteles; o romano, com Plínio e o medieval inaugurado por Santo Alberto e Rogério Bacon com a proclamação do método experimental. Ernst Meyer, em sua *Geschichte der Botanik*, afirma que desde Teofrasto até Gessner e Cesalpini, quer dizer, em um lapso de cerca de mil anos, Santo Alberto é o único representante de uma botânica verdadeiramente científica. Fraz Strunck afirma que Santo Alberto teve da flora alemã um conhecimento que raia pelo prodigioso. Seu tratado *De animalibus*, editado por H. Stadler, é uma descrição completíssima da fauna européia, repleta de observações pessoais».[231]

4. Para terminar, lembremos que a obra mais fecunda de Alberto Magno sob o ponto de vista filosófico e teológico foi a formação de Santo Tomás. «Ele soube discernir este gênio, encorajá-lo, proporcionar-lhe as circunstâncias mais favoráveis a seu desenvolvimento; considerou o tomismo como o acabamento de seu próprio esforço, de tal modo que a glória do discípulo acabou por absorver e fazer esquecer um pouco pela posteridade a de seu mestre».[232] Não é exagero afirmar que provavelmente Tomás de Aquino não teria sido o que foi, sem a ajuda de Alberto Magno. Compreende-se pois que Dante apresente ambos lado a lado no Paraíso (X, 97-99):

Questi, che m'é a destra piú vicino / fratre e maestro fummi, ed esso Alberto / é di Bologna, e io Thomas d'Aquino.

Santo Tomás de Aquino (Doctor Communis, Doctor Angelicus)
(1224-1274)

Com Tomás de Aquino, o maior filósofo cristão de todos os tempos, a Filosofia medieval ocidental atinge o apogeu. «Na universidade do saber sobrepuja Santo Alberto Magno: no ardor e interioridade do sentimento, São Boaventura; na sutileza lógica, Duns Escoto — mas Santo Tomás os sobreleva a todos na arte do estilo didático e como mestre e clássico de uma síntese de luminosa clareza».[233]

Sublinhemos, desde logo, não ser fácil caracterizar em poucas linhas nem a personalidade de Tomás de Aquino, nem sua doutrina: uma e outra apresentam tal riqueza de aspectos que, à primeira vista, podem confundir o leitor. Na personalidade do frade dominicano «os contrários se harmonizam em uma unidade tão paradoxal que desencoraja toda a análise».[234] Na doutrina encontramos lado a lado a análise e a síntese. Assim, por exemplo, a *Summa Theologica* é ao mesmo tempo uma obra de análise e síntese: «De análise,

230. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 506.
231. Fraile, **Historia de la Filosofia**, II, p. 835.
232. Thonnard, **Precis**, p. 318.
233. Gilson apud Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 121.
234. Rops, **L'Église de la Cathédrale et de la Croisade**, p. 44.

pois as questões determinantes aí são tomadas uma após outra, esquadrinhadas, com uma espantosa arte de dissecção intelectual. De síntese, pois os elementos assim identificados são de certa maneira recriados seguindo uma ordem nova, colocados em perpectivas até então desconhecidas». [235]

Traços biográficos

Tomás de Aquino nasceu em fins de 1224 ou princípios de 1225, no castelo de Roccasseca, verdadeira fortaleza situada no alto de uma colina de abruptas escarpas, na região de Nápoles, a 125 quilômetros de Roma. Os pais de Tomás foram Landolfo de Aquino, descendente dos Condes de Aquino, senhor de Roccasseca e de um terço de Montesangiovanni, e Teodora de Teate, filha dos Condes de Chieti. «Raça de guerreiros e cavaleiros. A família dos Teate era de origem normanda, e de origem lombarda os de Aquino». [236] Chesterton assim se refere às raízes genealógicas de Tomás de Aquino: «Se não tivesse posto de parte o seu escudo, poderia ter esquartelado nele metade dos reinos da Europa. Era italiano, francês, alemão, por todos os modos europeu. Por uma parte herdou a energia que originou o episódio dos normandos, cujas estranhas incursões organizadas zuniam como nuvens de flechas em todos os cantos da Europa... Outro vínculo de sangue ligava-o aos grandes imperadores do Reno e do Danúbio, que se diziam herdeiros da coroa de Carlos Magno. Frederico Barbarroxa, que dorme sob o rio impetuoso, era o seu tio-avô, e Frederico II, a 'admiração do mundo', seu segundo primo». [237]

Landolfo e Teodora foram pais de numerosa prole: sete varões e cinco mulheres. Tomás era o benjamim dos varões.

«A vida de Tomás de Aquino sai das brumas lendárias e atinge o limiar da verdadeira História quando, em 1230, entra como oblato na Abadia beneditina de Monte Cassino, vizinha de Roccasseca, e é confiado a seu tio, o abade Sinibaldo». [238] Sobre a vida de Tomás em Monte Cassino anota Ameal: «Envolto em hábito negro dos oblatos beneditinos, ajuda à missa, toma parte nas procissões e cerimônias da Igreja, aprende a ler o latim e a cantar os salmos nos ofícios sagrados, diante do imenso antifonário do convento cujas páginas volta, uma a uma. A atmosfera profundamente concentrada e mística exerce nele sugestão que não se apagará». [239]

A formação do jovem oblato inclui latim, aritmética, gramática. O conhecimento do latim abre-lhe as portas não só da Escritura Sagrada mas também das obras-primas da Patrística.

A excomunhão de Frederico II pelo papa Gregório IX atrai as iras imperiais sobre Monte Cassino. Os monges são exilados. Tomás de Aquino é devolvido à família que o encaminha à Universidade de Nápoles onde, segundo a orientação pedagógica vigente, consagra-se ao estudo das chamadas *artes liberales:* o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música. No *trivium* Tomás sofre a profunda influência de Pedro Martinus que o introduz nos clássicos da literatura latina e em alguns autores do início da Idade Média. Industria-o também no manejo

235. **Idem, ibidem,** p. 416-417.
236. Ramírez Santiago, **Suma Teológica,** Tomo I, p. 2.
237. Chesterton, **S. Tomás de Aquino,** p. 65-66.
238. Ameal, **S. Tomás de Aquino,** p. 12.
239. **Idem, ibidem,** p. 13.

da dialética. No *quadrivium* o grande mestre de Tomás de Aquino é Pedro da Irlanda que teve o mérito de haver chamado a atenção do discípulo para o nome e a obra de Aristóteles. [240]

Na universidade de Nápoles, Tomás entra em contacto com os dominicanos e resolve ingressar na novel ordem dos pregadores sem dar ciência à família. Quando porém a mãe e os irmãos (o pai falecera em 1243) souberam da admissão de Tomás na Ordem Dominicana, opuseram forte resistência aos ideais do noviço que é seqüestrado por um grupo de cavaleiros à frente dos quais se encontrava seu irmão Reinaldo de Aquino, quando, com outros companheiros de hábito, se dirigia a pé para Bolonha (maio de 1244).

De regresso a Roccasseca os familiares tudo fazem para desviar o jovem de seus ideais. Venceu por fim a perseverança de Tomás. Reconquistada a liberdade (há uma fuga consentida pela família), Tomás é enviado a Paris onde encontra rodeado do maior prestígio o ensino dos Pregadores ministrado sobretudo por Alberto de Bollstaedt também conhecido por Alberto de Colônia *(Albertus Coloniensis)* e, mais tarde, por Alberto Magno. «O encontro de Tomás de Aquino com Alberto Magno representa um fato de extraordinária transcendência na História da Cultura. Pode-se dizer que são os dois colaboradores necessários à edificação do mais vasto e consistente sistema filosófico de todas as épocas». [241]

Enviado a Colônia, Tomás segue (1248-1251) as lições de Alberto Magno, Seus jovens condiscípulos do Reno, ao verem aquele frade moço, corpulento, pesado, sério e refugiado em teimosa mudez, apelidam-no ironicamente de boi mudo da Sicília *(bos mutus Siciliae).* [242] Ordenado sacerdote pelo Arcebispo de Colônia começa a atividade docente na cidade sob a direção do próprio Alberto. [243]

A abadia de Monte Cassino oferecida por Inocêncio IV (1243-1254) e o arcebispado de Nápoles proposto por Clemente IV (1265-1268) foram sucessivamente recusados por Tomás cuja ambição era o estudo e o magistério.

Em 1252, a instâncias de Alberto Magno, Tomás de Aquino é designado, apesar da pouca idade, para o cargo de bacharel no convento de São Jacques em Paris. «Logo que o novo bacharel inaugura o seu curso na sala grande de *Saint Jacques* principiam a acorrer ali inúmeros estudantes seduzidos pela qualidade dos seus processos, pela clareza extrema da sua exposição, pelo rigor admirável com que sabe delimitar o campo da teologia, fundada na Revelação divina — e o da filosofia, apoiada na razão humana». [244]

Em Paris, durante quatro anos (1252-1255) dos mais agitados da história da Universidade de Paris, Tomás foi sucessivamente Bacharel Bíblico (cabia-lhe expor rapidamente a letra dos livros da Escritura, sem suscitar dúvidas ou questões, tarefa esta própria do Mestre) e Bacharel Sentenciário (devia explicar os quatro famosos livros das Sentenças de Pedro Lombardo). O jovem dominicano efetua então uma verdadeira revolução no ensino pela «aliança da teologia católica e das fortes estruturas aristotélicas: ora aproveita os quadros fixados pelo Estagirita para neles integrar a substância do antigo saber teológico, de maneira a arrumá-lo e a clarificá-lo — ora faz que

240. **Idem, ibidem,** p. 17.
241. **Idem, ibidem,** p. 53.
242. **Idem, ibidem,** p. 54. Note-se que Roccasseca pertencia ao Reino da Sicília. Ver também Ramírez, **Síntesis biográfica de Santo Tomás** Coleção BAC, p. 10.
243. Ramírez, **Síntesis biográfica de Santo Tomás,** p. 11.
244. Ameal, **S. Tomás de Aquino,** p. 66.

esses quadros se ampliem, se dilatem, até poderem conter os ensinamentos da Verdade Revelada».[245]

Em 1256 Tomás recebe a *licentia docendi* que lhe permite dar a lição inaugural *(principium)*; no ano seguinte obtém o título de Mestre juntamente com São Boaventura. A afluência às aulas de Tomás aumenta cada vez mais: «as salas mal eram suficientes para conter o número de alunos. O curso estendia-se por dez meses, desde setembro até São Pedro, com quarenta e duas semanas de lições efetivas.[246]

Em 1259 Tomás de Aquino participa do Capítulo Geral da Ordem em Valenciennes, ao lado de Alberto Magno e Pedro de Tarantasia (futuro Inocêncio V) e integra a comissão encarregada de redigir a *Ratio studiorum* que devia reger todas as casas de Estudo da Ordem Dominicana.

De 1259 a 1268 Tomás de Aquino exerce atividade nos centros de cultura italiana. «Encontra, nesse período, Reginaldo de Piperno, amigo e discípulo fiel que não o abandonará mais e lhe prestará, até o fim, colaboração preciosa».[247] De 1261 a 1264 esteve ao lado de Urbano IV como teólogo da corte pontifícia. Encontra aí seu irmão de hábito Guilherme de Moerbecke, eminente helenista, que lhe proporcionou novas traduções das obras de Aristóteles diretamente do grego e que constituíram contribuição essencial para o estudo e comentário das idéias do Estagirita.

Em 1268, quando se encontrava agregado à corte pontifícia de Clemente IV, foi chamado a Paris onde permanece de 1269 a 1270 e enfrenta os professores seculares empenhados no ataque ao ensino dos religiosos, o peripatetismo averroísta comandado por Siger de Brabante e alguns teólogos franciscanos cujo agostinianismo hostiliza as diretrizes aristotélicas de Alberto Magno.[248]

Em 1272 Tomás de Aquino parte da capital francesa a fim de atender ao apelo de Carlos d'Anjou, rei das Duas Sicílias e irmão de Luís IX, que desejava contar com o auxílio do eminente dominicano para a reorganização do *Studium Generale* de Nápoles. Até fins de 1273 Tomás permanece à testa desta instituição instalada no Convento dos Dominicanos.

Convocado especialmente pelo papa Gregório X para tomar parte no Concílio de Lyon, Tomás inicia viagem em companhia de Frei Reginaldo de Piperno mas sucumbe a mortal enfermidade no mosteiro cisterciense de Fossanuova, em Terracina, na Campânia, aos 7 de março de 1274.

Em Paris a notícia da morte de Tomás provocou profundo pesar. «A Universidade de Paris possuía motivos de sobra para lamentar a prematura morte do nobre e genial sábio, do homem de louçã criação intelectual, que havia sido seu ornamento e seu orgulho».[249]

Concluamos este esboço biográfico lembrando alguns aspectos da personalidade do *Doctor Angelicus*. Chesterton assim o descreve: «Santo Tomás era enorme e pesado como um touro: gordo, vagaroso, tranqüilo; brando e magnânimo, mas pouco sociável; tímido, mesmo considerando à parte a humildade da santidade; abstrato, mesmo sem as suas eventuais experiências de transporte ou êxtase, cuidadosamente ocultadas».[250]

245. Idem, Ibidem, p. 67.
246. Ramírez, **Síntesis biográfica de Santo Tomás**, p. 24.
247. Ameal, **S. Tomás de Aquino**, p. 85.
248. Ameal, **S. Tomás de Aquino**, p. 99 e Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 15s.
249. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 20.
250. Chesterton, **S. Tomás de Aquino**, p. 25.

«Sua inteligência era rápida, profunda, equilibrada: prodigiosa sua memória; insaciável sua curiosidade e sua operosidade não conhecia descanso. Compreendia com facilidade quanto lia e ouvia e retinha-o fielmente em sua memória como no melhor fichário. Procuravam todas as novidades de livraria sem esquecer-se das melhores edições e traduções; e com ser tanto o que lia, muitíssimo mais era o que pensava e meditava».[251]

Fontes do pensamento de Tomás de Aquino

O pensamento de Tomás de Aquino vincula-se a várias raízes. «Os seus livros aparecem-nos cheios de constantes citações, bem reveladoras não só da imensidade de conhecimentos que possui, mas da intenção de os utilizar a cada passo».[252]

Grabman observa que a extensão das fontes utilizadas por Tomás de Aquino «é assombrosamente grande, especialmente se considerarmos os meios e as condições de trabalho da época».[253]

Antes de enumerar essas fontes com breves comentários, julgamos oportuno chamar a atenção do leitor para a maneira como o *Doctor Angelicus* as utilizou: com toda a independência «não vacilando em corrigi-las ou delas afastar-se quando não as considera em harmonia com a verdade».[254] Tomás de Aquino não dá um valor absoluto à autoridade no campo filosófico onde se busca a verdade das coisas *(Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum)*.

A abundância de fontes consultadas e citadas em nada desmerece o cunho original que Tomás de Aquino soube imprimir às suas obras. É que seu gênio criador (e não meramente organizador) pode conviver com as contribuições dos mais diferentes matizes e das mais diversas épocas, sabendo, com rigorosa crítica e precisão lógica, delas haurir o que lhe parece útil para estruturar seu pensamento num todo harmônico.

Vejamos a seguir a enumeração das Fontes.

Patrística e Neoplatonismo

Lembremos inicialmente que, como para outros pensadores medievais, a Sagrada Escritura constitui, em matéria teológica, a fonte a que Tomás de Aquino recorre freqüentemente revelando extraordinária familiaridade com o texto sagrado.

As obras do Aquinate estão repletas de citações patrísticas. «Além das obras patrísticas, que se encontram também à disposição de seus contemporâneos teólogos (Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, João Damasceno, pseudo-Areopagita, Hilário de Poitiers, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, etc.) pode-se observar nos escritos posteriores do Aquinate um profundo conhecimento de São João Crisóstomo e de São Cirilo de Alexandria, conhecimento que influiu notavelmente na Cristologia e na doutrina sacramental de nosso Santo».[255]

251. Ramírez, **Síntesis biográfica de Santo Tomás**, p. 45-46.
252. Ameal, **S. Tomás de Aquino**, p. 120.
253. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 47.
254. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 849.
255. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 49.

Santo Tomás cita o pseudo-Dionísio cerca de 1700 vezes e — «é Dionísio concomitantemente com Agostinho que lhe serve de autoridade quando ele corrige o aristotelismo, substituindo ao Motor impassível o Bem que se difunde por amor».[256]

Boécio é também muito utilizado. Das fontes neoplatônicas (lembre-se o leitor o que já escrevemos sobre o neoplatonismo em Agostinho e no pseudo-Dionísio, citemos Proclo. «Do neoplatonismo recebe um conceito hierárquico do universo certamente grandioso, porém no qual predomina o aspecto de conjunto, com detrimento da realidade dos seres particulares. Esta deficiência Santo Tomás sana com o sentido da natureza concreta que lhe subministra o aristotelismo, o qual lhe serve para temperar a excessiva generalidade de um cosmos de entidades universais (inteligências, almas, espécies) que fazia perigar a realidade dos seres individuais».[257] Quanto a Platão, Sertillanges anota que Santo Tomás «utiliza-o diretamente (quis comentar o Timeu) ou através de Santo Agostinho, de Proclo, de Boécio, dos árabes e do próprio Aristóteles». Ainda Sertillanges chama a atenção para o fato de que Tomás de Aquino «deve muito aos estóicos em moral».[258]

Os escolásticos mais antigos são também consultados e citados: «Da alta Escolástica Tomás conhece e cita Anselmo de Cantuária, Ruperto de Deutz, Bernardo de Claraval, Gilberto de la Porrée, Hugo de São Vítor, que tem em alta estima, Ricardo de São Vítor, Joaquim de Fiore. Não lhe são tão pouco desconhecidos Abelardo e Alanus de Insulis. O autor desta época mais citado e também retificado em não poucos pontos é, naturalmente, Pedro Lombardo, o *Magister Sententiarum* (Mestre das Sentenças)».[259]

Os autores contemporâneos não são citados nominalmente, de acordo aliás com a praxe literária da época. Tomás de Aquino alude aos teólogos do século XIII com o vocábulo *quidam*. Abre apenas exceção para os «sumistas que viviam em Paris no primeiro terço do século: Prepositinus e Guilherme de Auxerre».[260] Quanto aos autores subentendidos pelo pronome latino *quidam* (um certo, alguém) só aos poucos, após a publicação de toda a literatura filosófica medieval contemporânea e uma acurada pesquisa, é que poderão ser identificados. Vale recordar a propósito a observação de Grabman: «Como na escolástica se transmitia de geração em geração um grande número de idéias, de questões e de objeções, a identificação dos *quidam* será com freqüência muito difícil».[261]

Entre os autores contemporâneos que influíram decisivamente em Tomás de Aquino, lembremos mais uma vez, figura Alberto Magno «fonte imediata que ele consulta abundantemente».[262] Já sublinhamos que sob o ponto de vista filosófico e teológico a obra mais fecunda do *Doctor Universalis* foi ter formado Tomás de Aquino.

Entre as fontes do pensamento tomista merece realce a figura de Aristóteles. Tomás foi, em matéria filosófica, o melhor conhecedor do Estagirita na Idade Média. «Com base da tradução fiel feita por Guilherme de Moerbecke comentou uma parte muito grande, que é ao mesmo tempo a mais importante, da obra aristotélica e fê-lo, como diz Ptolomeu de Lucca, 'segundo um modo totalmente único e novo na interpretação'. Os comentários a Aristóteles, do

256. Jeauneau, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 11 cita M. de Gandillac.
257. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 849.
258. Sertillanges, **Saint Thomas d'Aquin**, p. 19.
259. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 49. Alanus de insulis é alano de lille († 1202).
260. **Idem, ibidem.**
261. **Idem, ibidem**, p. 50.
262. Sertillanges, **Saint Thomas d'Aquin**, p. 21.

Aquinate, tendem a reduzir a uma exposição clara e luminosa o processo muito complicado das idéias do Estagirita».[263]

Vale recordar que Tomás de Aquino entrou em contacto com o aristotelismo em seus primeiros estudos na Universidade de Nápoles. Aprofundou se na doutrina aristotélica sob a influência e orientação de Alberto Magno. As já mencionadas traduções de Guilherme de Moerbecke facilitaram-lhe o aprofundamento no *Corpus aristotelicum*. Embora cite inúmeras vezes Aristóteles (No *De veritate* fá-lo 282 vezes), seria errôneo imaginar Tomás de Aquino um simples repetidor do Estagirita. «Sua preferência por Aristóteles deveu-se, indubitavelmente, ao rigor do método aristotélico, tão apreciado por um espírito exato e amante das fórmulas claras e precisas como era Santo Tomás».[264]

Quiles sublinha que «no trabalho de transplante do aristotelismo para um clima cristão, Santo Tomás necessitou de um esforço genial para não fazer um amálgama de elementos contraditórios em vez de uma síntese coerente».[265]

A propósito da influência aristotélica em Tomás de Aquino, Gilson comenta: «Quando se trata de física, de fisiologia ou de meteoros, Santo Tomás não é mais que o aluno de Aristóteles; mas quando se trata de Deus, da gênese das coisas e de seu retorno para o Criador, Santo Tomás é ele mesmo».[266] Assim é que teses aristotélicas (como a não criação da matéria) foram, de plano, repudiadas por Santo Tomás.

Tomás de Aquino revela-se bem familiarizado com a filosofia árabe com a qual deve ter tido os primeiros contactos quando estudou na Universidade de Nápoles. «Ali se estudavam com interesse as obras de Aristóteles e as de vários filósofos árabes como Alfarabi, Algacel, Avicena e outros já traduzidos em Toledo por Domingo González (Gundisalvo), e é também em Nápoles que o Estagirita é estudado através da interpretação de Averróis, pois seu próprio tradutor para o latim, o escocês Miguel Escoto, tinha sido chamado a Nápoles pelo Imperador Frederico II, dois anos antes da chegada àquela escola do aluno Tomás de Aquino. Foi, portanto, em Nápoles que muito cedo começou a tomar conhecimento de alguns pensadores árabes que com o tempo não só utilizaria amplamente em seus escritos como haveriam mesmo de influir não pouco em seu pensamento».[267]

Quando iniciou sua obra escrita, Tomás de Aquino já adquirira, havia muito, conhecimentos sólidos sobre o pensamento dos grandes filósofos do Islam. Cabe aqui uma observação curiosa: na Ordem Dominicana o ambiente era favorável ao estudo da cultura árabe, pois pensava-se empregar os conhecimentos adquiridos, na conversão de muçulmanos. Assim é que, embora Tomás de Aquino não conhecesse a língua árabe, possuía entre seus irmãos de hábito excelentes arabistas.[268]

«De um modo extrínseco e quantitativo pode-se avaliar a influência dos autores árabes pelo número das citações que faz o Santo Doutor. Já o título de sua obra juvenil *De ente et essentia* denuncia uma índole aviceniana. Nela Santo Tomás cita 10 vezes a Averróis, 12 a Avicena e 14 a Aristóteles. No *De veritate* menciona 34 vezes a Averróis, 45 a Avicena, 190 a Santo Agostinho

263. Grabmann, Santo **Tomás de Aquino**, p. 48.
264. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 848.
265. Quiles, Ismael, **Suma Teológica**, Coleção Austral, p. 20 — citado em Ameal, **S. Tomás de Aquino**, p. 124.
266. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 529.
267. Silva, **Presença da Filosofia Árabe na Filosofia Tomista**, p. 220.
268. Silva, **Presença da Filosofia Árabe**, p. 223.

e 282 a Aristóteles. A sagacidade e diligência do grande arabista Asin Palacios descobriu e identificou também nas *Sumas* muitas referências a autores árabes sob expressões como 'alguns', 'certos indivíduos', 'dicunt loquentes in lingua maurorum'... etc., com a reticência dos nomes respectivos».[269]

Vejamos apenas alguns exemplos de influência árabe em Santo Tomás de Aquino.[270]

Asin Palacios aduz 44 textos extraídos das Sumas tomistas que encontram paralelos em Algacel. Ao tratar da verdade (S. Th., De veritate. 1 Q. 16 a 1) Santo Tomás cita entre outras a definição de verdade segundo Avicena: *Et quaedan definitio Avicennae: veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei:* E esta outra definição de Avicena: a verdade é o ser próprio de cada coisa tal como lhe foi assinalado. Mais adiante (1 Q. 16 a 2) Tomás atribui a Isaac Israeli a famosa definição de verdade: adequação entre o entendimento e a coisa *(adaequatio rei et intellectus)*. Esta definição, que já Alberto Magno afirmava ser universalmente admitida em seu tempo, segundo Santiago Ramírez «foi formulada por Averróis; ainda Ramírez observa que Avicena havia dito quase o mesmo na *Metafísica*.»[271]

Em Alfarabi encontra-se, pela primeira vez, a distinção entre essência e existência. Cruz Hernández porém adverte que Alfarabi não soube tirar dela todas as conseqüêcias transcendentais que logo haveria de inferir Avicena. Note-se que a distinção real entre essência e existência é um dos pontos fundamentais do tomismo. Sobre Avicena lembremos ainda que é citado mais de 250 vezes por Tomás de Aquino.[272]

De Averróis lembremos a influência na doutrina tomista da concordância entre a fé e a razão. «Sem dúvida, a distinção entre as duas ordens do saber era bem antiga e, especialmente, Santo Anselmo já esboçara de certo modo as bases de sua conciliação, como o mesmo Asin expõe. Mas, o que este sustenta, é que a sistematização numa síntese harmoniosa das relações entre a filosofia e a teologia não se dera antes do Angélico e que este achou-a perfeitamente estruturada nas obras de Averróis».[273]

Já estudamos brevemente a influência da filosofia hebraica nos pensadores cristãos. Grabmann sublinha a familiaridade de Tomás de Aquino com a filosofia hebraica: «Com o *Fons Vitae* de Avicebron discutiu várias vezes. O *livro More Nebuchin* (Guia dos Extraviados) de Moisés Maimônides era-lhe muito familiar».[274]

Entre as fontes do pensamento de Tomás de Aquino devem ser incluídos numerosos autores da Literatura Latina Antiga. Grabmann escreve a propósito: «Finalmente não deve omitir-se que não poucas vezes espargiu em suas exposições citações tomadas dos clássicos antigos, inclusive poetas. Estas citações de Horácio, Ovídio, César, Cícero, Sêneca, Terêncio, Salústio, Lívio, Estrabão, Valério Máximo e outros dão, por assim dizer, uma nota humanística ao rico material de fontes utilizadas por Tomás».[275] Acrescentemos que o eclético Cícero só na Summa Theologica é citado mais de cem vezes.

Encerremos este rápido estudo das fontes do pensamento tomista registrando que Tomás de Aquino possuía um profundo conhecimento das antigas decisões conciliares (indispensáveis para a sólida cultura teológica) e do

269. **Idem, ibidem,** p. 226.
270. **Idem, ibidem.**
271. **Idem, ibidem,** p. 230.
272. Cruz Hernandes, **La Filosofía Arabe,** p. 342.
273. Silva, **Presença da Filosofia Arabe,** p. 239. Sobre a razão e fé em Averróis, ver nossa História do **Mundo Árabe Medieval,** capítulo sobre a Filosofia, p. 268.
274. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino,** p. 48.
275. **Idem, ibidem,** p. 50.

direito canônico (há citações freqüentes de Graciano e das *Decretales)*. Ainda a título de curiosidade: várias vezes Tomás faz citações do Direito Romano. Assim, por exemplo (*Summa*, Th. II, II^{ae}, 57, 1), lembra a famosa definição de Celso: «Dicit enim Celsus jurisconsultus: ius est ars boni et aequi».[276] (O direito é a parte do bem e do justo).

Método de Trabalho e caracteristicas

O método de trabalho utilizado por Santo Tomás encontra-se intimamente relacionado com sua personalidade profundamente impregnada dos ideais da religião cristã. A figura científica de Santo Tomás, observa Grabmann, «não pode separar-se da grandeza ético-religiosa de sua alma. Em Tomás não pode compreender-se o investigador da verdade sem o santo».[277] Paciência, humildade, tranqüilidade e caridade são virtudes que integram a atuação intelectual de Tomás quer pesquise no silêncio da cela, quer transmita conhecimentos no nem sempre sereno ambiente universitário, quer enfrente acirrados adversários.

Em seu trabalho de pesquisa Tomás aproveita escrupulosamente as produções anteriores nos diversos campos do saber humano (como o leitor já terá verificado através do estudo das *fontes*) e focaliza os resultados obtidos dentro de seu ideal ético-religioso. «Seu método científico é guiado por pontos de vista rigorosamente objetivos e dominados unicamente pelo ideal da verdade».[278] Sua argumentação desenvolve-se dentro de uma rigorosa lógica: as afirmações comprovadas concatenam-se, estruturam-se e abrem novas perspectivas: «Enlaça seu trabalho com os resultados anteriores da ciência, aproveita as posições já adquiridas, alinha argumento sobre argumento, observação sobre observação, até que surge a resposta procurada como uma imagem em relevo. Em todo o momento separa o saber real do saber aparente, o certo do provável, o resultado definitivo da hipótese».[279] Emprega a técnica de exposição escolástica, demonstrando com nítida clareza as opiniões contrárias e os argumentos da tese que esposa. Em muitos de seus escritos, contudo, despoja-se da armadura dessa técnica e move-se livremente no desenvolvimento do pensamento e da demonstração.[280]

É digna de nota a preocupação de Tomás em evitar os exageros de sutileza especulativa que a nada levam. «Muitas sutilezas que das «Sentenças» impressas ou manuscritas, do século XII passaram, como herança fielmente guardada, à literatura do século XIII, não lhe merecem atenção alguma». O dogmatismo exagerado é também repudiado por Tomás de Aquino: «Não se deve afirmar nada que se oponha à fé, ao dogma. Mas tampouco se deve expor como verdade de fé tudo o que se tem por verdadeiro e justo, que porém não é dogma» (*de Pot.* 4, 1).[281]

Tanto a análise como a síntese, tanto a observação como a especulação são empregadas pelo Doctor Angelicus que assim encontra «a via média entre a consideração unilateral da realidade a expensas da idéia e a apreciação

276. **Idem, ibidem.** Sobre o Direito Romano na obra de Tomás de Aquino consultar Aubert, Jean Marie: Le Droit Romain dans l'oeuvre de Saint-Thomas, Librairie Philosophique J. Vrin — Paris 1955.
277. **Idem, ibidem,** p. 28.
278. **Idem, ibidem,** p. 32.
279. **Idem, ibidem,** p. 33.
280. **Idem, ibidem.**
281. **Idem, ibidem,** p. 34.

exclusiva da idéia com detrimento da realidade, entre o empirismo positivista e o idealismo exagerado». [282]

A linguagem de Tomás de Aquino merece algumas observações. Erasmo elogiou a modelar linguagem do aquinate. [283] Suas definições são límpidas, precisas. Exprime-se num estilo lapidar, conciso. Seus trabalhos revestem um sabor inteiramente pessoal «que os torna inconfundíveis». [284]

Na elaboração de seus trabalhos Tomás de Aquino contou com a colaboração do já citado irmão de hábito, o flamengo Guilherme de Moerbecke († 1286) que lhe proporcionou uma tradução latina, a mais fiel possível, dos escritos físicos, metafísicos e morais do Estagirita feitas diretamente sobre o original grego. [285] Moerbecke foi penitenciário da Sé Apostólica sob o pontificado de Clemente IV e de Gregório X. Em 1278 foi nomeado bispo de Corinto.

Do que se escreveu até aqui, não terá sido difícil ao leitor extrair alguns traços característicos do pensamento de Tomás de Aquino. Somente a título de exemplo, vamos anotar alguns:

1. *Aristotelismo.* Estudando o caráter geral da Filosofia de Santo Tomás, Leonel Franca escreve: «Santo Tomás rompe definitivamente com todas as doutrinas que não se harmonizam com os princípios fundamentais da filosofia aristotélica e inaugura na escolástica o verdadeiro peripatetismo, por ele compreendido, corrigido e aperfeiçoado com gênio não inferior ao Estagirita». [286] Cabe, entretanto, aqui a observação de Sciacca *(História da Filosofia,* I, p. 237): «Portanto, quando se fala de «aristotelismo» de Santo Tomás, é preciso referir-se a um Aristóteles que foi transposto, enriquecido e radicalmente transformado sobretudo na metafísica. Com efeito a distinção real de essência e existência, permutada por Avicena e retomada por Santo Tomás para justificar o princípio da criação, revoluciona toda a metafísica aristotélica».

2. *Concordância entre Fé e Razão.* Gilson frisa que «uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia tomista: a distinção entre a fé e a razão e a necessidade de seu acordo. Todo o domínio da filosofia diz respeito exclusivamente à razão; isto significa que a filosofia nada deve admitir que não seja acessível à luz natural e demonstrável só por seus recursos. A teologia, ao contrário, se fundamenta na revelação, isto é, em última análise, na autoridade de Deus». [287]

3. *Autonomia da razão.* Procurando estabelecer acordo entre a razão e a fé, Tomás de Aquino não deixa de sublinhar a autonomia da razão. Jeauneau comenta a propósito: «Na síntese tomista os direitos e deveres da razão em relação à fé estão claramente delimitados. Mas a razão não poderia manter seu lugar e desempenhar seu papel nesta síntese se não possuísse uma suficiente autonomia. Do mesmo modo Tomás de Aquino exclui tanto a tese da 'iluminação divina', cara aos franciscanos, e a tese do 'único intelecto' sustentada pelos árabes. Em um e outro caso, pensa Tomás, a autonomia da razão humana encontra-se mais ou menos alienada». [288]

4. A *ordem* é uma nota característica do pensamento tomista. «A vida de Santo Tomás de Aquino é toda uma ânsia de pôr ordem nos conhecimentos. [289]

282. **Idem, ibidem,** p. 34-35.
283. Ameal, **S. Tomás de Aquino,** p. 119, nota 1.
284. **Idem, ibidem,** p. 119.
285. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino,** p. 42.
286. Franca, **Noções de História da Filosofia,** p. 110.
287. Gilson, **La Philosophie du Moyen Age,** p. 528.
288. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale,** p. 91.
289. Tejada, **Por que somos Tomistas,** p. 100.

É próprio do sábio ordenar *(sapientis est ordinare).* «Apaixonado pela ordem e pela clareza, que só pode surgir da ordem, demonstra nas suas *Quaestiones disputatae de veritate* II, 2 172-173, que há ordem no conhecimento porque, como raciocina na 'Summa Theologica' Tertia VI, 1, ad primum, existe ordem nas criaturas; ordenar, portanto, o mundo das criaturas é a função da lei eterna e captar tal ordem constitui o fim supremo tanto da filosofia como da teologia». [290]

5. *Ecletismo.* Do rápido estudo das fontes podemos depreender que o ecletismo é um traço característico do pensamento do Aquinate. Busca e escolhe o material para suas dissertações onde julga conveniente. Seleciona com critério e ampla liberdade. «Não se sujeita a ninguém e nem pertence a nenhuma escola. De todos e de todas toma o que lhe convém. Em tudo imprime o selo de sua vigorosa personalidade». [291] A poderosa inteligência de Tomás de Aquino fundiu e metamorfoseou o platonismo, o aristotelismo, o plotinismo e o agostinianismo: «Porém este mosaico de influências das quais não pode livrar-se totalmente o espírito mais poderoso, está subordinado à formalidade geral do sistema e com freqüência sublimado por ela». [292]

6. *Abertura intelectual,* eis um traço marcante da obra de Tomás de Aquino. «Santo Tomás silenciosamente e sem alvoroço levou a cabo uma das maiores revoluções doutrinárias da história. A uma escolástica falsamente tradicional, que se fechava a todo o progresso, substitui uma escolástica viva e fecunda em que, depois de assimilá-las, introduz as novas contribuições da filosofia de Aristóteles, dos neoplatônicos, dos muçulmanos e dos judeus. A escolástica tomista tem um caráter próprio, destacado, e um selo tão forte de originalidade como pode tê-lo qualquer outro sistema». [293]

Obras

Tomás de Aquino foi um autor fecundo. Em pouco mais de vinte anos (dos fins de 1252 a princípios de 1274) escreveu 891 lições sobre os livros de Aristóteles, 803 lições sobre a Sagrada Escritura, 850 capítulos sobre os Evangelhos na *Catena Aurea*, 463 capítulos na *Summa contra gentiles*, 2991 artigos sobre o Mestre das Sentenças, uns 1200 capítulos numa multidão de opúsculos, 510 artigos nas *Questões Disputadas*, 260 artigos nas *Questões Quodlibetales* e 2652 artigos na Suma Teológica com a solução de mais de 10.000 argumentos. Estamos aqui em face de uma verdadeira enciclopédia. «Tudo se encontra em suas obras: da gramática à metafísica, da homilética à exegese, da liturgia à mística, da casuística à dogmática mais elevada». [294]

Enumeramos, a seguir, as principais obras do Aquinatense. [295]

I — *Comentários sobre as Sentenças* (1254-1256).

II — As Sumas.

1. *Summa Theologica.*

Consta de três partes, subdivididas em questões e artigos. As duas primeiras partes datam dos anos de 1266-1272; a terceira, iniciada em 1272, ficou incompleta. O *Supplementum* é de autoria do fiel amigo de Tomás, Reginaldo de Piperno. «A Suma Teológica, tomada no seu conjunto, constitui a

290. **Idem, ibidem.**
291. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 846.
292. M. de Corte, Aristote et Plotin apud Fraile, **Historia de la Filosofía,** p. 846.
293. Fraile, **Historia de la Filosofía,** p. 847.
294. Ramírez, **Suma Teológica,** p. 62.
295. Seguiremos aqui Boehner, Gilson e Grabmann, obras citadas.

mais vasta e mais clara exposição sistemática de toda a teologia tomista, com seus fundamentos e seus antecedentes filosóficos, pois que pertence ao último período da vida e da atividade produtora do grande doutor. Preparada por uma série de trabalhos anteriores mais ou menos consideráveis e acompanhada de estudos contemporâneos profundamente realizados, a Suma Teológica é incontestavelmente a obra mais madura do Aquinate: apresenta a última palavra sobre muitas questões». [296]

2. *Summa contra gentes (ou gentiles).*

O autógrafo desta obra conserva-se até hoje (1258-1264). É que se deve procurar a discussão aprofundada dos problemas resolvidos na Suma Teológica: eles aí são vistos e revistos em todos os sentidos, submetidos à prova de inúmeras objeções «e é somente após haverem triunfado dessas multiplas provas de resistência que as soluções são definitivamente consideradas como verdadeiras». [297]

III — *Questões.*

Abrangem as *Quaestiones quodlibetales* e as *Quaestiones disputatae.* Chamavam-se *Quaestiones quodlibetales* o resíduo escrito dos exercícios de discussão dispostos por um mestre de teologia. Tratam livremente dos mais diversos temas teológicos sem apresentarem ordenação sistemática.

As segundas contêm as exposições mais pormenorizadas e mais bem fundamentadas das doutrinas de Tomás de Aquino. [298]

IV — *Opúsculos filosóficos.*

Versam sobre os mais diversos temas tais como: *De ente et essentia, De demonstratione. De natura materiae,* etc.

V — Comentários sobre as obras de Aristóteles (1268-1272), o *Liber de causis,* sobre Boécio e pseudo-Dionísio *(De divinis nominibus).*

VI — Escritos filosófico-sociais.

O pensamento de Tomás de Aquino

Tentaremos expor sucintamente, a seguir, alguns dos principais pontos doutrinários que integram o que se poderia denominar a essência do pensamento filosófico do *Doctor Angelicus.* Note-se de passagem que nas páginas anteriores já se fez alusão a um e outro dos temas que ora focalizaremos com mais minúcias.

1. *Distinção entre filosofia e teologia*

Os pensadores cristãos anteriores a Tomás de Aquino já haviam sentido claramente a distinção entre filosofia e teologia, isto é, os problemas da relação entre a razão e a fé. Esta distinção teórica apresenta conseqüências práticas que Tomás vai destacar. Acentue-se, entretanto, que «a idéia de uma filosofia separada e totalmente autônoma lhe é tão alheia quanto aos outros grandes vultos da filosofia cristã». [299]

296. Grabmann, **Introdução à Suma Teológica,** p. 28.
297. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age,** p. 527.
298. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 449.
299. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 450.

Santo Tomás começa distinguindo para concluir harmonizando os dois campos. O fundamento da distinção tomista entre filosofia e teologia reside na nítida distinção entre ordem natural e ordem sobrenatural. Estamos aqui, ensina o Angelicus, diante de duas ordens distintas porém não opostas nem contraditórias. Ambas completam-se harmonicamente.

O *método* empregado pela filosofia difere do *método* usado na teologia: o filósofo extrai seus argumentos das essências das coisas; o teólogo, ao contrário, parte de Deus, a primeira causa, usando três classes de argumento: «ora afirma uma verdade, baseando-se na autoridade da revelação divina; ora apela à glória infinita de Deus, cuja perfeição se trata de salvaguardar; ora reporta-se ao poder infinito de Deus, que transcende os limites da ordem natural: *Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima».* [300]

A filosofia começa com as criaturas e termina com Deus. A teologia segue o caminho inverso: parte de Deus e desce às criaturas.

Como ambos os conhecimentos, o da razão e o da fé, procedem, em última análise, da mesma fonte, que é Deus, não pode haver entre eles contradição intrínseca. Fé e razão se opõem ao erro. «Pois o que pertence à própria natureza da razão é forçosamente verdadeiro, a ponto de o seu contrário ser simplesmente impensável — haja vista o caso dos primeiros princípios. O mesmo vale de tudo quanto nos é assegurado pela revelação divina. Concordes no combate ao erro, a fé e a ciência devem ser igualmente unânimes no conhecimento da verdade». [301]

As verdades da fé auxiliam a atividade da razão. A fé oferece de antemão um certo número de soluções das quais a razão pode assenhorear-se com seus próprios recursos. [302] Assim é que Santo Tomás deixa-se conduzir conscientemente pela Revelação: «à maneira do alpinista, ele recorre a um guia, mas nem por isso o panorama que descortina se torna menos verdadeiro». [303]

A filosofia assegura os fundamentos da fé e prova certos artigos da doutrina revelada acessíveis à razão. Note-se que Tomás elimina inexoravelmente de seu sistema os argumentos que se lhe afiguram menos sólidos como, por exemplo, a prova anselmiana da existência de Deus. [304]

Concluamos: o sistema tomista se apóia na convicção «de que acima e mais além do horizonte do supra-sensível, do metafísico aberto ao pensamento natural, estende-se, contudo, o horizonte do sobrenatural que se perde em distâncias infinitas, o horizonte dos mistérios cristãos revelados por Deus. . .» [305]

2. *Metafísica geral*

A metafísica geral de Tomás de Aquino apresenta uma sutil síntese da metafísica aristotélica e agostiniana. [306]

O ser é o que a inteligência conhece em primeiro lugar (*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens — De verit.,* q. I a I). Este primeiro conhecimento porém

300. Idem, ibidem.
301. Idem, ibidem.
302. Idem, ibidem, p. 452.
303. Idem, ibidem, p. 452.
304. Idem, ibidem, p. 452.
305. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino,** p. 59.
306. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofia,** p. 276.

é comum a todos os homens, sábios ou ignorantes. «Há outro conceito do ser ao qual chega o entendimento mediante a abstração em seu máximo grau, prescindindo de todas as diferenças formais que distinguem e diversificam os variadíssimos seres particulares, considerando neles nada mais que sua razão de *ser*. Desta maneira obtém-se o conceito universalíssimo do ser em comum, que é o objeto próprio da filosofia primeira. É um conhecimento científico, à base do qual formulamos as propriedades do ser como tal, aplicáveis analogamente a todos os seres».[307]

O conceito do ser, em comum e abstrato, não é suficiente por si só para que conheçamos a imensa virtualidade que os seres particulares encerram. A estrutura do sistema tomista fundamenta-se em um profundo sentido da pluralidade e variedade dos seres e, ao mesmo tempo, da unidade dentro de uma ordenação hierárquica segundo os graus de perfeição. Existem muitos seres e também muitos graus de perfeição entre eles *(Partes omnes Universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque)*.

Em suas primeiras obras Tomás descreve a hierarquia dos seres (de Deus, passando pelos anjos e homens, até a matéria-prima) de um modo concatenado, segundo o pseudo-Dionísio. Posteriormente, sob a crescente influência de Aristóteles, o Aquinatense acentua cada vez mais o caráter próprio de cada natureza. «Os seres são múltiplos e cada um se distingue entitativamente de todos os demais, constituindo um indivíduo com sua essência própria e distinta em cada um. Há grupos de indivíduos com características semelhantes. Porém cada um deles tem notas individuais e distintivas, exclusivamente suas, dentro dos caracteres comuns que pode ter com outros seres semelhantes».[308]

Estamos aqui em face de um sentido amplo e realista do ser em que cabem todas as variedades e matizes dos seres. Pode-se dizer que o conceito de *ser* do Aquinate é ao mesmo tempo hierárquico e dinâmico; nele se conjugam harmoniosamente a unidade e a pluralidade, o permanente e o mutável, o infinito e o finito, o necessário e o contingente, o abstrato e o concreto. Tomás de Aquino tem diante de si a realidade concreta. Descortina uma vista panorâmica do universo na qual cada coisa, desde a mais pequenina e insignificante, até a mais elevada tem seu papel e sua importância dentro do plano divino da criação.[309]

Cabe aqui formular algumas considerações em torno da *analogia*, uma das noções de aplicação mais freqüente e variada na filosofia tomista. Observe-se preliminarmente que há três classes de conceitos e de palavras: unívocas, equívocas e análogas.

Dize-se *unívoca* quando uma mesma palavra se atribui a diversos objetos de acordo com uma significação absolutamente idêntica. Temos aqui uma semelhança completa: existe identidade de palavra e de significado. Assim, por exemplo, a palavra *animal*, significando uma substância viva sensitiva, aplica-se em um mesmo sentido ao cão, ao boi e ao cavalo.

Temos uma palavra *equívoca* quando a mesma se aplica a diversos objetos com um significado completamente distinto. Há identidade de palavra porém diversidade absoluta de significado. Assim acontece com a palavra *alma* que se aplica tanto ao princípio vital como a uma peça do violino.

307. Fraile, **Historia de la Filosofía**, p. 866.
308. Idem, ibidem, p. 870.
309. Idem, ibidem, p. 873.

Análoga é a palavra que se aplica a objetos distintos com um significado em parte idêntico e em parte diferente. Temos aqui identidade de palavra, mas, em parte, *identidade* e, em parte, *diversidade* de sentido.

Tomás insiste sempre no caráter análogo do ser. Esta analogia do ser é conseqüência de seu conceito da pluralidade e diversidade dos seres. O *ser* que obtemos mentalmente através da supressão das diferenças é um denominador comum que não impede a realidade múltipla e diversa que existe entre os seres. Todos coincidem em algo: no *ser; todos* porém se distinguem de diversas maneiras e em maior ou menor grau de acordo com o lugar ocupado na escala do ser. Há muitos seres e muitas maneiras de ser. Uma é a maneira do ser de Deus, outra a das almas separadas, outra do homem, outra das pedras. Em cada uma dessas maneiras há múltiplas diferenças particulares que diversificam os indivíduos entre si.

Outra doutrina fundamental da ontologia, que Tomás de Aquino tomou do Estagirita, aprofundou e aplicou a questões filosóficas e teológicas é a do *ato* e *potência*.

Potência significa o ser possível. Note-se: possibilidade não no sentido da ausência lógica de contradição, mas no de uma modalidade ôntica. «A potência também é ser, mas de natureza imperfeita, como um ser que ainda não atingiu o seu fim; ainda incapaz da forma, necessita da ação da causa eficiente, pois só então começa a se realizar, sendo antes pura possibilidade. Esta pode ser absoluta (potência passiva, correlata da matéria-prima) e relativa, no sentido de algo já existente, mas suscetível de uma possível atualização ulterior, p. ex. a semente (potência ativa, correspondente à matéria segunda)».[310] O ato vem completar o incompleto, determinar o indeterminado. O ato equivale pois a uma perfeição: *omnis actus perfectio quaedam est* (*S. Theol.* I, Q. 5, art. 3, resp.). Um ser existe em ato quando tem atualmente a existência que lhe corresponde. A distinção entre ato e potência afeta todos os seres, aplica-se a todas as realidades. Só Deus é ato puro sem mescla de potencialidade. Todos os demais chegam ao ato depois de haverem existido em potência. Note-se que, com exceção de Deus, em todos os demais seres sempre existe um fundo de potencialidade, isto é, de capacidade de vir a ser alguma coisa.

Intimamente vinculado à noção de *ser* encontra-se a concepção do Aquinate sobre os *primeiros princípios* do pensamento e do ser. Vale, a propósito, reproduzir o seguinte texto da *Summa Theologica* (I^a^, II^ae^, Q. 94, art. 2): «Nas coisas que caem sob a apreensão dos homens encontra-se certa ordem. Pois o que em primeiro lugar cai na apreensão é o ente, cuja inteligência está incluída em todas as coisas que alguém conhece. E, portanto, o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode ao mesmo tempo afirmar e negar uma mesma coisa, o que se fundamenta na razão do ser e não ser: e sobre este princípio de fundamentam todos os outros» *(In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur»*.

A *distinção real entre essência e existência* é tese típica do tomismo. Como já vimos no estudo das fontes do pensamento de Tomás de Aquino,

310. Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 137.

a distinção já se encontra em Alfarabi e Avicena. Note-se de passagem que a famosa distinção é acolhida também por Maimônides.

A propósito dessa distinção chegou-se a negar que Santo Tomás a houvesse mantido. Basta, entretanto, percorrer suas obras para constatar-se que a cada passo saltam expressões em que a afirma com toda a clareza, e não de qualquer modo mas como peça básica de seu sistema». [311]

Lembremos ao leitor que *essência* é aquilo que caracteriza o *ser*, aquilo que o faz pertencer a determinada espécie ou a determinado gênero e o distingue dos demais entes que se incluem em outras espécies ou outros gêneros. Assim, por exemplo, a essência da *humanidade caracteriza* e especifica todos os homens. *Existência* é aquilo que dá realidade à essência, que a faz subir à categoria de ser. A essência, que apenas era possível, torna-se, pela existência, atual. [312] (*Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* — S. *Th.* I, Q. 4, art. 1 ad tertium).

A teoria aristotélica do ato e da potência e o exemplarismo de Agostinho combinados com a tese da distinção real entre essência e existência proporcionam a Santo Tomás estabelecer as características que distinguem Deus das criaturas: Deus é ato puro, as criaturas compõem-se de ato e potência; Deus tem o ser por essência; as criaturas o têm por participação (todas as coisas, antes de serem criadas por Deus, preexistem como idéias exemplares na mente divina, segundo Agostinho).

As essências dos seres contingentes, tanto substanciais como acidentais, podem *ter* ou *não ter* em ato a *existência* ou, ainda, podem perdê-la depois de haverem-na possuído. Nesses seres, portanto, o ato da existência não se identifica com sua essência nem no conceito, nem na realidade.

Outra tese fundamental do tomismo é a distinção entre *substância* e *acidente*. Em todos os seres há elementos de permanência e de diversidade. *Substância* é o elemento permanente, aquilo a cuja essência compete existir em si e não noutra coisa (*Substantita est res cujus quidditati competit esse in se, et non in alio*). Acidente é elemento ocasional ou adventício: aquilo a cuja essência compete existir noutra coisa (*Quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subjecto*). [313] O ser que existe em si próprio, que é autônomo, é a substância. O ser que existe anexo a um sujeito de inerência é o acidente. Note-se que Tomás distingue, como Aristóteles, entre uma primeira substância, o ser individual real e concreto (Sócrates) e uma segunda substância (a essência do indivíduo: *humanistas*).

O ser substancial, o ser em si e para si, apresenta diferentes graus de perfeição. Uma substância individual, encerrada em si mesma, independente, incomunicável, chama-se *suppositum* ou *hypostasis*. Se esta *hypostasis* for um ser dotado de razão, chama-se *persona*. A noção de pessoa corresponde à mais elevada forma do ser por si. [314]

Seguindo Aristóteles, Tomás de Aquino distingue quatro causas: final, material, formal e eficiente. [315]

«A causa instrumental, cuja doutrina estuda diligentemente tendo em vista as inquisições teológicas, reduz-se à causa eficiente; e a exemplar, que

311. Fraile, **Historia de la Filosofía**, p. 884.
312. Ameal, **Santo Tomás de Aquino**, p. 241.
313. **Idem, ibidem**, p. 244, Ver um. Theol. II q. 77 art. 1 ad sec.
314. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 68.
315. Sobre a Teoria das Causas de Aristóteles, ver nossa **História da Grécia**, capítulo sobre Filosofia.

toma da filosofia de Platão e de Santo Agostinho, à causa formal. A causa a que Santo Tomás mais dirige sua atenção e consideração é a causa final, e aqui novamente se une a doutrina aristotélica com a agostiniana e neoplatônica, do mesmo modo que a causa eficiente estabelece certa conexão entre as criaturas e Deus com uma determinada ordem, a causa final estabelece esta mesma conexão, porém em ordem inversa. A causalidade e a finalidade, em todas as obras de Santo Tomás, mutuamente se incluem e se aplicam deligentemente aos distintos campos da Cosmologia, Psicologia, Ética e Teologia». [316]

3. *Deus*

As provas da existência de Deus são expostas «mais resumidamente, embora com notável e magistral clareza, na *Summa Theologica;* mais devagar, com mais pormenores científicos, na *Summa contra Gentiles*». [317]

Para Tomás de Aquino a proposição «Deus existe» é uma verdade não percebida imediatamente e intuitivamente mas que pode e deve deduzir-se de outros conhecimentos. Não se pode falar de uma idéia inata de Deus. Tomás acentua o caráter a *posteriori* de nosso conhecimento de Deus (*Summa Theologica* I, 2, 2 *Utrum Deum esse sit demonstrabile*); compreende-se pois que não aceite o já citado argumento anselmiano conhecido como «ontológico».

As provas tomistas da existência de Deus envolvem dois elementos fundamentais: a constatação de uma realidade sensível que requer uma explicação e a afirmação de uma série causal de que dita realidade é a base e Deus o ápice. [318]

Na Summa Theologica (I, Q. 2, art. 3) assim inicia o *Angelicus* sua famosa argumentação das cinco vias: Respondo. Deve-se dizer que se pode provar que Deus existe por meio de cinco vias (Respondeo: *Dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest*. Tentemos resumi-las. A *primeira via*, a mais manifesta, é a do *movimento* (*prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus*). Este argumento através de Alberto Magno e Moisés Maimônides remonta a Aristóteles. Note-se que no léxico aristotélico-tomista a palavra movimento significa qualquer mudança ou transformação. É certo que existe movimento. Tudo o que se move é movido por outro (*Omne autem quod movetur, ab alio movetur*). É porém necessário chegar a um primeiro motor que não seja movido por ninguém e este é o que todos entendem por Deus (*Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum*).

A *segunda* via se baseia na causalidade eficiente (*Secunda via est ex ratione causae efficientis*).

As coisas não só se movem mas antes de se moverem já existem. O que se disse das causas do movimento pode ser dito das causas em geral. Não é possível que alguma coisa seja causa de si mesma pois para tal deveria ser anterior a si mesma, o que é impossível (*nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*). Não se pode também prolongar infinitamente a série de causas eficientes (*Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum*).

316. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 277-278.
317. Ameal, **Santo Tomás de Aquino**, p. 261.
318. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 530.

Sempre que há causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa da média (quer seja uma ou muitas) e a média é causa da última. Supressa uma causa, suprime-se o efeito. Se nas causas eficientes não houver a primeira, não haverá nem última, nem intermédia. Logo é necessário que exista uma causa eficiente primeira que todos chamam Deus *(Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant).*

A *terceira* via parte do ser contingente. É interessante observar que Santo Tomás acompanha aqui o raciocínio de Maimônides.[319] Contingentes são os seres que podem ser e podem não ser *(possibilia esse et non esse)*, que podem ser gerados e corrompidos. «Ora é impossível que todas as coisas desta natureza existam sempre; pois o que pode não existir, alguma vez não existiu. Se, portanto, todas as coisas podem existir, houve tempo em que nenhuma existia. Mas, se tal fosse o caso, ainda agora não existiria coisa alguma; pois o que não existe só pode começar a existir por uma coisa já existente. Ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir e, portanto, também agora nada existiria. Logo, nem todos os seres são puramente possíveis, mas é forçoso que haja algo necessário».[320]

Esse ser necessário por si mesmo que não tem a causa de sua necessidade fora de si mas que é causa da necessidade dos demais, todos chamam Deus *(Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod set causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum).*

A *quarta via* passa pelos graus hierárquicos de perfeição que se observam nas coisas *(Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur).* Observamos nas coisas um mais e um menos de bondade, de verdade, de nobreza. Mais ou menos supõem um ponto de referência, um máximo *(aliquid quod maxime est).* Há pois algo *verdadeiríssimo*, ótimo e *nobilíssimo* e conseqüentemente ente no mais alto grau *(maxime ens)* Ora, o que é maximamente tal num gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende. Logo há um ser que é causa do ser, da bondade, e de toda e qualquer perfeição; e este ser chama-se Deus *(Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cuiuslibet perfectionis et hoc dicimus Deum).*

Antes de passarmos à quinta e última via convém chamar a atenção do leitor para a inspiração platônica e agostiniana que sem dúvida influiu em Tomás de Aquino na formulação da argumentação desta quarta via que nos lembra imediatamente a doutrina de participação ontológica desenvolvida por Platão. Santo Agostinho na *Civitas Dei*, anota Ameal, «louva os filósofos platônicos por terem visto que em todas as coisas mutáveis a *forma* pela qual um ser, de qualquer natureza, é *o que é* só lhe poderá vir do Ser verdadeiro e imutável por essência».[321]

A *quinta* via funda-se no governo das coisas *(Quinta via sumitur ex gubernatione rerum).* Vemos que coisas carentes de conhecimento, como os corpos naturais, operam em vista de um fim: obram sempre ou quase sempre da mesma maneira para conseguir o que mais lhes convêm. Essa regularidade com que atingem o fim não pode ser casual: é intencional. «Ora, aquele que carece de conhecimento não tende a um fim se não for dirigido por alguém que entenda e conheça, à maneira como o arqueiro dirige a flecha. Existe pois um ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para seu

319. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 455.
320. **Idem, ibidem.**
321. Ameal, **Santo Tomás de Aquino**, p. 268.

fim e a este ser chamamos Deus *(Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum).*

Nosso conhecimento de Deus, segundo Santo Tomás, é adquirido por meio de suas obras e de suas imagens ou reflexões na Criação, é, portanto, um conhecimento análogo, isto é, formado por idéias que, em seu sentido próprio, aplicam-se aos seres criados, porém «só convêm a Deus em um sentido mais elevado, com base na relação entre causa e efeito, Deus e criatura».[322]

O conhecimento dos atributos de Deus é pois imperfeito. Deus é infinito, eterno, livre, onisciente e onipotente. Em Deus encontra-se a plenitude da perfeição.

Qual seria a essência metafísica de Deus, isto é, o caráter fundamental de sua substância que o distinguiria de toda a criatura? Os comentadores do Aquinate divergem na resposta a essa indagação. Parece-nos que Grabmann está com a razão quando escreve: «Se deixarmos falar o próprio Santo Tomás, sua idéia metafísica de Deus é simplesmente o ser, a mais pura realidade sem mescla de nenhuma potencialidade: «A essência de Deus não é outra coisa que seu ser» *(De ente et essentia*, c. 6). «Em Deus seu ser mesmo é sua essência (I, *Sent.* d. 8, 1, 1)».[323]

Na Suma Theológica (I, Q. 3, art. 4) Santo Tomás apresenta vários argumentos no intuito de demonstrar que em Deus essência e existência se identificam. *(Sua igitur essentia est suum esse).*

4. *Deus e o Mundo*

O enfoque tomista da relação Deus-mundo, orientado pelo teísmo criacionista do Cristianismo, «é incomparavelmente mais claro e mais vasto que o de Aristóteles que, apesar de importantes avanços, não chegou por completo à idéia de criação».[324]

Tudo o que existe foi criado por Deus. A criação expressa, segundo Tomás, a produção de uma coisa em toda sua substância, sem que exista anteriormente substrato algum iniciado ou criado por um princípio não divino. É um ato exclusivo de Deus.

No que tange ao início do mundo, Tomás ensina que este não deve ser eterno, como de fato não é, segundo a Revelação que no-lo mostra criado no tempo. Note-se, contudo, que Tomás não rejeita em tese a possibilidade de um mundo eterno. Só pela Revelação temos a certeza do começo temporal do mundo: do ponto de vista da pura razão não se pode estabelecer com evidência a impossibilidade de uma criação eterna do mundo. «Embora influenciado por seus predecessores, o Aquinate segue contudo um caminho próprio. Moisés Maimônides, cujas opiniões Santo Tomás tão freqüentemente perfilha, julga impossível provar a criação do mundo; Tomás, ao contrário, sustenta a possibilidade de tal prova e cuida poder aduzir argumentos irrefutáveis em apoio da criação; Alberto Magno, por sua vez, vê na criação uma verdade de fé. Contudo, Santo Tomás torna a acompanhar a Moisés Maimônides na afirmação de que o começo temporal do mundo não é passível de demonstração; Santo Alberto, ao contrário, opina que, pressupondo-se a criação, o início do mundo no tempo pode ser rigorosamente demonstrado.

322. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 92.
323. **Idem, ibidem**, p. 93.
324. **Idem, ibidem**, p. 95-96.

São Boaventura está persuadido de que tanto a criação do mundo como o seu início no tempo são estritamente demonstráveis. Duns Escoto é o que mais se aproxima de Santo Tomás: mantém-se indeciso no que respeita a questão da possibilidade de uma criação *ab aeterno*». [325]

O ser de cada criatura é dependente de Deus de tal modo que não poderia subsistir por um momento sequer sem a conservação contínua da parte do Criador. Seria contraditório supor que Deus poderia criar seres capazes de existir sem Ele. O influxo conservador nada mais é senão a continuação do ato criador e qualquer interrupção desta criação contínua importaria na aniquilação das coisas. O fundamento intrínseco desta doutrina reside na concepção do ser criado como um *ens ab alio*, isto é, um ser que depende de Deus não só no seu início mas também em todos os momentos seguintes.

Tomás não subtrai da esfera da causalidade divina os atos livres das criaturas racionais. Não vê nenhuma contradição insolúvel entre a causalidade universal e soberana de Deus e a autodeterminação da criatura: Deus pois é a primeira causa que move as causas naturais e as voluntárias. E como ao mover as causas naturais não tira de seus atos o caráter de naturais, assim também ao mover as causas voluntárias não tira às suas ações o caráter de voluntárias» *(Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit...* — *Summa Theologica*, I, 83, 1 ad 3 um).

Tomás entende por Providência Divina o plano eterno existente na inteligência divina sobre a ordenação das coisas deste mundo para seu fim. A realização temporal deste plano eterno é o governo divino do mundo. «A universidade da Providência divina nos faz compreender a existência do mal no mundo. Embora a Providência de Deus se estenda ao conjunto dos seres, bem pode permitir neste ou naquele ser uma privação que torne possível e favoreça a perfeição do conjunto». [326]

O mal é uma privação, não é uma realidade. É uma carência daquilo que deveria estar presente. «O mal, portanto, que naturalmente se opõe ao bem, deve opor-se também ao que é *ser*. E como o que se opõe ao que é *ser* não pode ser algo real, digo que o mal não é algo mas aquilo a que acontece o mal é algo (*De malo* q.1 a.1).

Deus intervém ativamente nos atos dos homens moralmente maus. É que como atos psíquicos e reais possuem bondade ontológica comum a todo o ser; a desconformidade com a lei provém da vontade humana. «Por mais paradoxal que pareça, terá de se compreender que a causa do mal é o bem criado, limitado, imperfeito, contingente — que, na sua degradação inevitável, alcança o *não-bem*». [327] O substrato do mal é o bem (*Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum* — S. Theol. I, 48, art. 3, resp.).

Neste breve item sobre Deus e o mundo parece-nos caberem algumas considerações em torno do hilemorfismo. A essência dos corpos é constituída por dois princípios físicos: a *matéria-prima* e a *forma substancial*. A primeira é o elemento passível, potencial, indeterminado, fundamento da extensão e da multiplicidade, comum a todos os corpos. A segunda é o elemento ativo, determinante, fundamento da especificação, diverso para cada corpo.

325. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 463.
326. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 103. Sobre o mal ver S. João Damasceno em nossa História do Império Bizantino, cap. Filosofia, p. 218.
327. Ameal, **Santo Tomás de Aquino**, p. 317.

A matéria e a forma são substâncias incompletas. Na união de ambas a matéria é especificada pela forma e a forma é individuada pela matéria. «A forma substancial está em toda a matéria e toda em cada uma das partes da matéria, como ato especificador. E a matéria, uma vez atuada por uma forma substancial, deixa de estar em potência relativamente a qualquer outra forma — pois fica apenas em potência relativamente àquelas formas que pode revestir o corpo de que passou a fazer parte». [328]

5. *O Homem*

O homem, anota Grabmann, «que, como natureza em que se unem o corpo e o espírito, marca o confim entre dois mundos, foi para Tomás de Aquino objeto preferido de reflexão filosófica e teológica». [329]

No homem encerram-se, de certo modo, todas as coisas *(Dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia* — S. Th. I, 96, 2). «A razão lhe permite penetrar no mundo dos espíritos, as energias sensitivas lhe são comuns com os animais, as forças vitais com as plantas, e o corpo fá-lo aproximar-se dos seres inanimados». [330] *(Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis* — S. Th. I, 96, 2).

O homem é uma substância completa, composta de alma racional como forma substancial e de matéria-prima como sujeito de toda substância corpórea. Assim é que o termo homem não deve ser enunciado com relação à alma ou ao corpo, mas tão-somente com relação ao todo ou composto. A união substancial combina dois seres que, tomados em separado, são incompletos: só na união é que passam a constituir um ser completo.

A alma sozinha não é perfeitamente independente quanto ao ser e ao obrar, pois necessita da união com o corpo para constituir um ser completo e carece dessa união para exercer a atividade vegetativa e animal. Note-se, contudo, que a alma racional pode subsistir separada do corpo e praticar atos de ordem intelectiva e volitiva. Assim é que, embora incompleta, a alma humana é uma substância espiritual, simples, dotada de entendimento e vontade livre, capaz de existir sem o corpo e naturalmente imortal.

No estudo da alma humana é marcante em Tomás de Aquino a influência do Estagirita. Grabmann observa que a psicologia «é ao mesmo tempo o terreno em que o Aquinate, sem deixar-se levar pelas correntes de seu tempo, justificou e fez prevalecer a filosofia aristotélica». [331] Assim, por exemplo, quando o *Angelicus* sublinha a diferença entre a alma dos animais e a alma humana, acentuando que a subsistência desta última distingue-a decisivamente da primeira, cita a doutrina do Estagirita segundo a qual «só o entendimento, entre as operações da alma, é exercido sem o órgão corporal» *(Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere inter opera animae sine organo corporeo exercetur* — S. Th. I, 75, 3). «A alma que é exclusivamente princípio de atividades sensitivas e não de funções espirituais, como sucede na alma dos animais, não possui nenhuma atividade subjetivamente independente da matéria e, portanto, não possui tampouco um ser independente, subsistente por si

328. **Idem, ibidem**, p. 327.
329. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 104.
330. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 467
331. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 104.

mesmo»[332] (*Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est conjuncti* — S. Th. I, 75, 3).

A alma humana subsiste independente do corpo: é indestrutível e imortal. Ao argumento ontológico da imortalidade baseado na própria natureza da alma (ela não pode ser destruída *nem per accidens, nem per se*), Tomás acrescenta outro de ordem psicológica: na alma humana existe um desejo inato de existir sempre. Ora esse desejo natural não pode ser vão (*Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane* — S. Th. I, 75, 6).

6. *O Conhecimento*

A doutrina sobre o conhecimento em Tomás de Aquino não reveste o caráter de criteriologia que prepara o caminho para a metafísica estudando preliminarmente o alcance e a validade do conhecimento humano. É, antes, uma parte de toda a metafísica. Com Aristóteles, o *Angelicus* considera o intelecto a mais perfeita das potências da alma dando-lhe primazia sobre a vontade (S. Th. 82, 3: *Philosophus*, in X Eth., *ponit altissimam potentiam animae esse intellectum)*. Assim é que se pode falar de um certo intelectualismo de Tomás. Note-se, contudo, a observação de Hirschberger: «Mas isto só psicologicamente, por ser o objeto do conhecimento, pelo seu sentido abstrato real, mais simples e portanto, segundo o sentir neoplatônico, mais nobre».[333]

Esta superioridade atribuída ao intelecto explica a minuciosa análise desenvolvida por Tomás de Aquino sobre o processo cognitivo. Tentemos resumi-la e interpretá-la nas linhas seguintes.

Estudando os sentidos externos, Tomás cita (Sum. Theol. I, 78, 3) Aristóteles (Philosophus dicit in III de An. quod «non est alter sensus praeter quinque» — não há outro além dos cinco). Quanto aos sentidos internos, distingue quatro contrariando Avicena que distingue cinco potências sensitivas interiores: *Avicenna in suo libro de an. ponit quinque potentias interiores: scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam et memorativam* (S. Th. I, 78, 4): o sentido comum, a imaginação, a estimativa e a memorativa (*Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam* — S. Th. 78, 4).

Examinemos rapidamente cada um desses sentidos. Através do *sentido comum* percebem-se todas as impressões e, além disso, o próprio ato da sensação (*Unde opportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre* — S. Theol., 78, 4).

A *imaginação* conserva as imagens sensíveis e as reproduz mesmo na ausência dos objetos que as provocaram (*Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum)*.

A *estimativa* atribui aos objetos externos percebidos pelos sentidos certas propriedades (são agradáveis ou não, úteis ou nocivos) (*Ad apprehendendum*

332. **Idem, ibidem,** p. 107.
333. Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média,** p. 153.

autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa — S. Th. 78, 4). Observe-se que esta *vis aestimativa* (chamada também juízo instintivo) existe no homem e no animal em planos diversos.

A *memória* sensitiva conserva as percepções sensitivas passadas *(ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum)*. Note-se: «no animal, o ato de rememoração se efetua sem esforço consciente, no homem, porém, ele se realiza deliberadamente pelo que lhe atribuímos uma genuína reminiscência, em oposição à simples memória do animal».[334] *(Ex parte autem memorativae non solum habet memoriam, sicut caetera animalia in subita recordatione praeteritorum sed etiam reminiscentiam...* — S. Th. I, 78, 4).

Depois dessas considerações em torno do processo do *conhecimento sensitivo* passemos ao *conhecimento intelectivo.*

Tomás assinala como objeto próprio do intelecto humano as essências abstratas das coisas sensíveis. Note-se, desde logo, a oposição ontológica entre o intelecto, de natureza espiritual, e as coisas do mundo corpóreo que são realidades materiais.

O intelecto encontra-se, no campo do conhecimento, numa relação de potência e ato. Está em potência para conhecer, pois carece de idéias inatas. Nosso conhecimento intelectivo não tem outra fonte senão a experiência sensível. Os objetos desta experiência revestem uma dupla característica: são, de um lado, *materiais;* de outro lado são *mutáveis* e *contingentes.* Da primeira característica deflui uma dificuldade: como algo material poderá informar o intelecto de natureza imaterial? A segunda característica parece torná-los inadequados para constituir em objetos da ciência, pois esta pede em seus conhecimentos a universalidade, a estabilidade, a necessidade.

O conhecimento completo de uma coisa não é evidentemente só intelectivo: é ao mesmo tempo sensitivo e intelectivo. Os sentidos somente conseguem perceber o concreto e o particular enquanto que a inteligência atinge o abstrato e universal. Os sentidos limitam-se a perceber os acidentes externos das coisas como a cor, o sabor, o odor, etc., a inteligência porém aprofunda-se até ao conhecimento das essências *(Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est)* (S. Th. II-II, 8, 1).

O intelecto e os sentidos conhecem a mesma coisa, o mesmo *todo*, porém de maneira diversa. Os sentidos conhecem o todo concreto, em particular, com suas características e diferenças individuantes e acidentais e, portanto, em sua mutabilidade. Já o intelecto prescinde das notas individuantes, dos acidentes e da própria existência, fixando-se apenas no que é permanente, isto é, na essência.

O trânsito das coisas como existem em si *(in rerum natura)* para a representação abstrata e conceitual efetua-se graças à natureza das faculdades cognoscitivas que, de um lado, são passivas enquanto estão em pura potência com referência à ordem do conhecimento e carecem completamente de idéias inatas; de outro lado as mesmas faculdades são ativas enquanto são capazes de elaborar, mediante a abstração, seus próprios objetos inteligíveis, atuando sobre os objetos percebidos pela experiência, elevando-os ao grau de imaterialidade exigido para entrar em contacto com faculdades espirituais.[335]

334. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 472.
335. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 1021.

Devemos aqui dizer algumas palavras sobre o *intelecto agente (intellectus agens)* e o intelecto possível *(intellectus possibilis)*.

Referindo-se a Aristóteles, Tomás admite um *intellectus agens*, um intelecto ativo, isto é, uma faculdade do espírito humano que, abstraindo dos dados dos sentidos o geral, prepara o conteúdo realmente inteligível do pensamento. O entendimento agente é algo ativo, pois só um princípio ativo pode fazer passar outra coisa da potência ao ato *(Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu... Et haec est necessitas ponendi intellectum agendi...* S. Th. I, 79, 3). Note-se, contudo, que ao admitir um *intellectus agens*, Tomás de Aquino não rejeita a tese da passividade do intelecto, isto é, da existência também de um *intellectus possibilis* que é a *faculdade* em que se verifica o conhecimento intelectual. O *intellectus possibilis posta-se*, com relação às representações do pensamento *(species intelligibilis)* preparadas pelo *intellectus agens*, de um modo receptivo e é levado ao ato do conhecimento por meio dessas espécies inteligíveis.

Para encerrarmos essas incompletas observações sobre o conhecimento intelectual convém recordar que a doutrina do Estagirita sobre o *intellectus agens* não é suficientemente clara. Explica-se assim, talvez, a doutrina averroísta sobre o intelecto (segundo a exposição tradicional baseada na interpretação dos pensadores latinos medievais).[336] Tomás combate a noção averroísta de um intelecto agente único, distinto e separado da alma individual.

7. *Moral*

Thonnard chama a atenção para o fato de Santo Tomás haver sido o primeiro filósofo do século XIII que edificou a síntese moral escolástica sobre uma base aristotélica.[337] Com base na psicologia e na metafísica a doutrina moral tomista constitui um verdadeiro exemplo de dedução científica que oferece plena explicação sobre a razão de ser da vida humana.[338] Entre as fontes de que Santo Tomás se utilizou na elaboração de seu sistema de ética figura a *Ética a Nicômaco*. «Embora já escolásticos anteriores, pela primeira vez Guilherme de Auxerre em sua *Summa Aurea*, tivessem tomado idéias de uma parte da Ética do Estagirita, nenhum teólogo antes de Tomás abarcou em conjunto o conteúdo e a terminologia deste livro aristotélico empregando-o para formular, fundamentar e penetrar a doutrina moral cristã».[339] Sublinhe-se, entretanto, que a moral tomista está longe de ser uma mera reprodução da moral aristotélica. Na realidade, Tomás de Aquino propõe-nos um tratado de moral cristã, sobrenatural, cujas linhas mestras se orientam pela doutrina moral bíblico-patrística.[340]

Como ser dotado de conhecimento espiritual e de tendência racional, o ser humano se insere no reino da moralidade. Tendência racional é a que se segue ao conhecimento intelectual *(appetitus intellectivus sive rationalis)*. Estamos aqui em face da vontade ou potência apetitiva racional.

A vontade humana aspira a todas as coisas sob o ponto de vista do bem. O bem comum *(bonum universale)*, o ponto de vista da felicidade, move naturalmente e, ao mesmo tempo, força a vontade. Sublinhemos: isso somente

336. Ver nossa **História do Mundo Arabe Medieval**, capítulo sobre a Filosofia, p. 269.
337. Thonnard, **Précis**, p. 377.
338. **Idem, ibidem.**
339. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 127.
340. Note-se que a Ética tomista ocupa a segunda e maior parte da **Summa Theologica**.

vale em relação ao bem em geral *(bonum secundum communem boni ratione)* e não em relação a todos os bens particulares. Há certos bens particulares cuja posse é dispensável para a felicidade perfeita: a tais bens a vontade não adere necessariamente. Há outros porém que apresentam conexão necessária com a felicidade e aos quais o homem tem a obrigação de tender, não podendo negar-lhe assentimento. «Todavia, esta necessidade de direito nem sempre se realiza de fato. Pois é mister que primeiro se apreenda aquele nexo necessário entre o bem particular e a beatitude».[341] A doutrina tomista da vontade, é fácil constatar, encerra um elemento acentuadamente racional: «O ato pelo qual a vontade tende para alguma coisa que lhe é proposta como boa, visto ser submetido pela razão a um fim, depende materialmente da vontade e formalmente da razão» *(Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis* — S. Th. I^a — II^{ae}, Q. 13, art. 1).

Ao lado da razão e da vontade, faculdades principais e fundamentais da ação moral, figura também a sensibilidade. «Com efeito, o homem é a síntese do espírito e do corpo e assim como a experiência sensível é de grande importância para nosso conhecimento intelectual, já que é sua condição indispensável, assim o apetite sensível com suas emoções e seus efeitos exerce sobre a vida e as tendências morais uma poderosa influência».[342] Tomás de Aquino compreendeu perfeitamente a importância da doutrina dos sentimentos para a ética e a este tema consagrou vinte e sete questões da Suma Teológica (S. Th. I^a, II^a).

Ao estudar a moralidade do ato humano Tomás sublinha a liberdade. A vontade é livre. A raiz do livre-arbítrio encontra-se na razão que apresenta à vontade objetos a que pode aspirar e motivos de ação. Vejamos como o próprio *Angelicus* explica o livre-arbítrio: «Em virtude dum duplo poder que lhe é próprio, pode, com efeito, querer ou não querer, atuar ou não atuar e pode igualmente querer isto ou aquilo, fazer uma coisa ou outra. Isto resulta do próprio poder da razão. Para tudo que esta possa considerar bom, pode tender a vontade. Ora, a razão pode considerar bom não só querer e atuar, mas também não querer nem atuar. Além disto, em todos os bens particulares submetidos ao seu juízo, pode-se prender ao que os torna bons, ou ao que lhes falta para isto, e os torna, portanto, maus, encará-los, portanto, como dignos ou não de serem escolhidos.[343] *(Quod autem possibile sit non eligere vel eliger, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere, potest etiam velle hoc aut illud. Cuius ratio ex ipsa virtude rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere; sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali; et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile»* — S. Th. I^a, II^{ae}, Q. 13, art. VI).

«Se não houvesse vontade livre, os nossos atos careceriam «ipso facto» daquele caráter que os torna dignos de louvor ou de repreensão: já não

341. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 477.
342. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 130.
343. Repetimos a tradução de Ameal, **obra citada**, p. 431.

poderia haver questão de moralidade».[344] A negação do livre-arbítrio procede ou de uma atitude leviana *(protervia)* ou de razões sofísticas: pode-se trabalhar contra o livre-arbítrio ou a favor do livre-arbítrio mas sempre «com» o livre-arbítrio.

Tomás de Aquino ao admitir o livre-arbítrio está longe de afirmar que todos os atos humanos são livres. A atuação livre depende muito da consciência que o homem tem daquilo que faz. O homem é tanto mais livre quanto mais consciente e tanto mais irresponsável quanto mais inconsciente. «Como o juízo depende da sensação, a sensação depende do corpo e o corpo está sujeito a mil influências climáticas, alimentícias e humorais — segue-se que a liberdade de arbítrio pode ser mais ou menos influenciada pelo temperamento, pelo clima, pela alimentação. Tal é propenso à sensualidade, tal à cólera».[345]

Na conceituação do ato humano deve-se distinguir o ato voluntário interior do ato voluntário exterior. O objeto do primeiro é o *fim;* o objeto do segundo é a própria coisa para a qual se tende *(In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis et actus exterior, et uterque horum actum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, 18, 6, resp.). A bondade da ação procede, em última análise, do fim sobre o qual recai o ato interno e que se procura atingir por meio do ato externo. «Qual é o fim do ato interior? Segundo Dionísio, é bom para o homem o que é conforme à razão, e mau o que lhe é contrário. E na verdade, o bem de uma coisa é o que lhe convém em razão de sua forma, e o mal, o que lhe contraria a ordem formal, e, por conseguinte, lhe põe em perigo o próprio ser. Sendo a alma racional a forma do homem, deve-se dizer bom o que é conveniente à razão, e mau o que lhe repugna. O que não é conveniente nem repugnante chama-se indiferente, isto é, nem bom nem mau, por exemplo, o ato de apanhar uma palha do chão».[346]

A virtude é definida como uma inclinação *(habitus)* para agir conformemente à razão. «Visto não ser puro intelecto, o homem necessita da reta disposição, não só no pensar, como no querer. Isto nos conduz à distinção entre a virtude intelectual e a virtude volicional».[347] As virtudes intelectuais são quatro: o intelecto, a ciência, a sapiência e a prudência. As virtudes morais são três: a justiça, a temperança e a fortaleza. Estas três virtudes morais formam, com a virtude intelectual da prudência, as chamadas virtudes cardeais que regulam toda a conduta humana na medida em que esta participa da vida racional.[348]

Enquanto as virtudes regulam nossa vida interna, as leis visam a orientar nossa vida externa.

A lei é uma regra, uma medida dos atos segundo a qual alguém é levado a agir ou a abster-se de agir *(Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, 90, 1, Resp.). É uma formulação das exigências racionais *(... lex sit aliquid pertinens ad rationem).* Se a lei não se baseasse na razão, não fosse regulada pela razão *(aliqua ratione regulata)* seria, antes, iniqüidade que lei *(magis esset iniquitas quam lex)* (Ver S. Th. I^{a}, II^{ae}, 90, 1...). Toda a lei deve ser ordenada para o bem comum *(Omnis lex ad bonum commune ordinatur* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, 90, 2).

344. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 477.
345. Castro Nery, **Evolução do Pensamento Antigo**, p. 240.
346. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 479.
347. **Idem, ibidem.**
348. **Idem, ibidem.**

Assim sendo é necessário que ela emane da comunidade ou da pessoa que legitimamente a represente (*Et ido condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, 90, 3, Resp.). A lei é pois focalizada como uma ordenação da razão promulgada para o bem comum pelo chefe da comunidade. Na S. Th. I^{a}, II^{ae}, 91, art. 1, resp. Santo Tomás dá a seguinte definição: *nihil est aliud lex quam dictamen praticae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam.*[349]

A primeira e a maior comunidade é o mundo governado por Deus. A razão eterna do próprio Deus é pois a lei suprema, a *lex aeterna. (Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, Q. 91, art. 1, Resp.). Note-se aqui a influência agostiniana.

Todas as leis, enquanto participam da reta razão *(inquantum participant de ratione recta)*, derivam, em derradeira instância, da lei eterna. Tanto as criaturas racionais como as irracionais estão sujeitas à lei eterna. «As criaturas irracionais tomam parte na lei eterna porque, mediante o instinto e as leis mecânicas que nelas incidem, realizam suas atividades de um modo inconsciente e natural e assim se incorporam ao fim geral da criação. Em troca, no homem, como ser racional e livre, a *lex aeterna* se reflete de tal modo, que ele conhece seu fim e põe seus atos de uma maneira livre e consciente. Esta impressão da lei eterna no espírito humano, esta lei divina escrita no coração do homem chama-se lei moral natural. Esta lei natural se promulga no homem tão logo a razão desperta. O homem reconhece nela os princípios supremos da moralidade, que podem reduzir-se a esta proposição: Faze o bem, evita o mal».[349a] A lei natural nada é senão a participação da lei eterna na criatura racional *(lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura* — S. Th. I^{a}, II^{ae}, 91, art. 2).

Focalizando o problema da sanção da lei, o *Angelicus* compara o comportamento das coisas naturais com a conduta do homem. Naquelas o apartamento da reta ordem natural acarreta-lhes necessariamente a destruição e o mal. «De modo semelhante a observância ou a transgressão da reta ordem por parte do homem deve ter como conseqüência um bem ou um mal; visto, porém, que o ato humano se diferencia da atividade natural graças à sua liberdade, as referidas conseqüências não ocorrem com necessidade natural, mas em consonância com a atividade humana, que é pessoal; por essa razão também as sanções devem revestir um caráter pessoal; em outros termos, devem provir do próprio legislador, em forma de recompensa pela observância da reta ordem, e de castigo pela sua transgressão».[350]

349. S. Th I^{a}, II^{a}, 90, art. 4, Resp.: definitio legis; quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatio habet, promulgata.
349a. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 131.
350. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 481-482.

8. *Teoria do Estado*

A doutrina política de Tomás de Aquino encontra-se, em parte, no *Comentário à Política de Aristóteles*, em parte, na *Suma Teológica*, e, também em parte, em alguns opúsculos.

Para o homem é uma exigência da natureza viver na sociedade e no Estado. Ele é um animal social e político *(animal sociale et politicum)*.

De um modo geral a sociedade pode ser definida como a união estável de certo número de pessoas que colaboram visando um fim *(Societas nihil aliud esse videtur quam adunatio hominum, ad aliquid unum communiter agendum)*. O número de sociedades relaciona-se com o número de fins a obter. Entre os componentes da sociedade estabelece-se uma solidariedade profunda de interesses, de sentimentos e de atividades. Os membros da sociedade constituem como que uma base material da mesma. «Enquanto essa base material for constituída por elementos individuais — a sociedade apenas existe *em potência*. Para existir *em ato*, tem de surgir o *princípio formal*, que é a autoridade». [351]

A sociedade que a natureza apresenta antes de qualquer outra é a família caracterizada como uma comunidade estabelecida pela natureza em vista da existência quotidiana.

A sociedade familiar, entretanto, não é suficiente para as exigências complexas da vida humana; impõe-se, portanto, a constituição de outro organismo mais amplo em que exista uma autoridade firme para conduzi-lo a seu fim. Este fim não deve comprometer o fim último de cada uma das pessoas: os interesses privados e o interesse coletivo, que não se identificam, devem harmonizar-se. A missão imediata do Estado e da autoridade estatal é fazer com que os cidadãos sejam conduzidos a uma vida verdadeiramente boa, isto é, virtuosa (*De regimine principum*, I, 14). Observe-se que, para atingir essa «vida virtuosa», a autoridade deve procurar assegurar a paz no organismo social. Nesta acentuação da paz percebe-se a influência agostiniana. Tomás de Aquino chama atenção também para a importância das condições econômicas (*De regimine principium*, I, 15). Fala com preferência sobre a agricultura (*De regimine principum*, II, 3) sem, contudo, desprezar o comércio. A base da economia é a propriedade privada. [352]

Qual a melhor forma de governo? «Com Aristóteles distingue Tomás um regime bom, justo e outro mau, injusto. O primeiro divide-se em *politia* (democracia), aristocracia *(optimates)* e monarquia, conforme esteja em mãos de muitos, de poucos ou de um só. Paralelamente o governo injusto se divide em tirania, oligarquia e democracia (demagogia), quer dizer, no governo injusto de um ou somente de poucos, ou do povo (populacho) (cf. *De regimine principum*, I, 1). Tomás tem como melhor forma de governo a monarquia. A direção de uma multidão por um único representante da autoridade é vantajosa antes de tudo porque desta maneira é que mais se assegura o bem da paz. Esta forma de governo é também a melhor, porque é a mais natural e a natureza faz sempre o que é melhor. Toda direção na natureza nasce de uma unidade: entre a multidão dos membros do corpo há um que move todos os outros, o coração, e na vida psicológica há uma faculdade que rege todas as outras faculdades, a razão. As abelhas têm também uma rainha e em todo o universo há um Deus Criador e dominador

351. Ameal, **Santo Tomás de Aquino**, p. 450.
352. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 143.

de tudo (Ibid. I, 2). Assim como a monarquia, o governo justo de um só, é a melhor forma de governo, assim a tirania, o governo injusto de um só é a pior (I, 3). Para prevenir a tirania recomenda Tomás um poder misto, que, ao lado do princípio monárquico, há de dar também participação no governo ao elemento aristocrático e ao democrático (S. Theol. I, II, 105, 1). Se a monarquia degenera de fato em tirania, deve-se ter paciência para evitar um mal maior. Se a tirania se faz insuportável, pode o povo, enquanto seja factível, intervir, especialmente se se trata de uma monarquia eletiva. Porém a morte do tirano nunca é permitida». [353]

Observe-se que carece totalmente de fundamento a afirmação do teólogo parisiense João Petit (1407), repetida por outros, segundo a qual Tomás de Aquino teria declarado lícito o tiranicídio.

Sobre as relações entre o poder temporal e a Igreja, Tomás de Aquino ensina uma subordinação do primeiro à segunda. Observe-se, entretanto, que não se trata aqui de uma absoluta soberania da Igreja sobre o Estado. Tomás fala de uma soberania indireta *(potestas indirecta in temporalibus)*. «Isto significa que sempre que a ordem temporal estiver em relação com a ordem sobrenatural eterna deve ela receber desta a linha diretora e as idéias». [354]

Concluamos lembrando o fim supremo assinalado por Tomás ao Estado. Note-se aqui a predominância da concepção teológica cristã sobre o peripatetismo. O fim último e supremo da sociedade política não é meramente a vida virtuosa, mas, em última análise, a consecução da posse eterna de Deus. O homem não pode atingir este fim por forças meramente naturais. Se assim fosse, caberia ao rei conduzir os homens nesse sentido. Como porém a união eterna deve ser alcançada mediante um poder divino, os homens a ela devem ser conduzidos por quem detém este poder: Jesus Cristo e seu representante na Terra, o bispo de Roma, sucessor de Pedro.

Conclusão sobre Tomás de Aquino

Mais que a grandiosidade e solidez do sistema tomista, a novidade e originalidade de doutrina e de método despertaram profundas reações já em vida e principalmente depois da morte de Tomás. Fraile observa que «o triunfo de Santo Tomás não teve nada de rápido nem de brilhante. Foi lento, difícil, tendo de vencer obstinadas resistências, inclusive dentro de sua própria Ordem». [355]

Embora louvado por diversos contemporâneos (o próprio Siger de Brabante o equipara a Alberto Magno), especialmente por seus discípulos, tornou-se alvo principalmente do ataque de teólogos que acolhiam com receio e até com franca hostilidade a introdução do uso da Filosofia na ciência sagrada. O golpe decisivo contra os adversários de Tomás foi dado, entretanto, com sua elevação à honra dos altares aos 18 de julho de 1323, em Avinhão, pelo papa João XXII. Em 11 de abril de 1567 Pio V declara-o Doutor da Igreja Universal, equiparando-o aos quatro grandes Doutores da Igreja Latina: Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e Gregório Magno.

Encerremos nosso breve estudo sobre a pessoa e a obra filosófica de Tomás de Aquino reproduzindo esta bela página de Leonel Franca: «Santo

353. **Idem, ibidem**, p. 140-141.
354. Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 165.
355. Fraile, **Historia de la Filosofia**, II, p. 1044.

Tomás é o maior gênio da Escolástica. Espírito eminentemente coordenador, sintético e coerente, funde num sistema de proporções gigantescas e harmoniosas os materiais acumulados pelos séculos que o precederam. O que de mais verdadeiro havia produzido a filosofia grega no seu mais alto representante — o Estagirita, o que de mais profundo havia inspirado a sabedoria cristã, reunido e compendiado na obra genial do grande bispo de Hipona, quanto de aproveitável haviam legado os pensadores cristãos, árabes e judeus dos primeiros séculos medievais, tudo amadurecido pela profunda meditação pessoal e opulentado pelos frutos originais de sua especulação, foi por Tomás de Aquino utilizado para a construção desta síntese orgânica — filha da tradição fecundada pelo gênio, maravilhosa pela unidade de sua travação, pela solidez de seus princípios, pela profundidade ampla e luminosa de suas doutrinas, pelo rigor conciso de suas fórmulas, pela universalidade de suas aplicações».[356]

João Duns Escoto (Doctor Subtilis) (1266-1308)

Depois de Tomás de Aquino o maior pensador medieval foi João Duns Escoto, chamado *Doctor Subtilis*. Nasceu em Duns, no condado de Berwick, na Escócia (donde o apelido de Scotus). Com a idade de 15 anos recebeu o hábito franciscano. Ordenou-se sacerdote em Northampton. Estudou em Paris de 1293 a 1296. Ensinou em Cambridge e em Oxford de 1297 a 1301. De 1302 a 1303 encontra-se novamente em Paris como *Bacharel Sentenciário*. Forçado a abandonar a França por haver recusado sua adesão a Filipe, o Belo, contra o papa Bonifácio VIII, regressa à Inglaterra (Oxford). Retorna a Paris (1304) e é promovido a Licenciado e ao Magistério de Teologia. Em 1308 é enviado a Colônia onde falece aos 42 anos de idade. Foi sepultado na igreja dos franciscanos. Seu epitáfio reza: *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet* (A Escócia me gerou, a Inglaterra me recebeu, a França me instruiu, Colônia me retém).[357] Apesar de sua breve vida, Duns Escoto deixou grande quantidade de escritos. Observe-se, entretanto, que algumas obras que lhe são atribuídas consideram-se apócrifas e há dúvidas quanto à autenticidade de outras. Entre os mais importantes de seus escritos figuram:

Opus oxoniense ou ordinatio
Opus parisiense ou *Reportata Parisiensia*
De primo principio
Quaestiones quodlibetales
Quaestiones in Metaphysicam (9 livros autênticos)

«Como Santo Tomás, assim Duns Escoto como que se oculta por trás de sua obra, e só raras vezes nos permite entrever um que outro traço de sua personalidade íntima. E quando isto acontece, ele se nos apresenta como um pensador apaixonadamente votado à verdade. Enfrenta os problemas por amor à verdade e por reverência ao divino, perscruta-o por todos os lados e investe impiedosamente contra todo argumento falacioso; seu modo de combater, porém, é sempre leal e cavalheiroso».[358]

356. Franca, **Noções de História da Filosofia**, p. 113-114.
357. Estes dados foram extraídos de Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 488.
358. **Idem, ibidem**, p. 490.

Antes de desenvolvermos brevemente alguns dos principais temas abordados por Duns Escoto, procuraremos apresentar os traços característicos de seu pensamento:

1) *Originalidade* — O primeiro traço característico da obra de Escoto é a originalidade. Claro está que esta originalidade não significa início *ab ovo*, fazendo *tabula rasa* de tudo o que já se havia escrito em assuntos filosóficos e teológicos. Ao contrário: Escoto herda uma longa tradição filosófica e teológica na qual os grandes mestres franciscanos (como por exemplo São Boaventura) têm sua preferência. Não deixa de citar autores estranhos à Ordem, quer para concordar, quer para discordar. Conhece bem e interpreta com grande liberdade o Estagirita. Em matéria de filosofia árabe antepõe Avicena a Averróis. Este é chamado: *Ille maledictus Averroes*. Apesar do contacto com todos esses autores, Duns Escoto, como todos os pensadores de gênio, «é antes de tudo ele mesmo, soberanamente original».[359] Esta originalidade aparece, por exemplo, em sua teoria do conhecimento quando atribui à inteligência o conhecimento intuitivo.

2) *Sutileza* — Duns Escoto talvez seja o mais agudo e sutil dos pensadores medievais. «A agudeza de seu engenho mostra-se não só na arte dialética e no freqüente uso de difíceis distinções, mas também em sua atitude crítica frente aos filósofos anteriores. É já clássica a oposição entre o talento metafísico e sistemático de Santo Tomás e o dialético e crítico de Escoto».[360]

3) *Aristotelismo e anti-averroísmo* — Escoto procurou incorporar à tendência agostiniano-franciscana o aristotelismo triunfante, evitando, ao mesmo tempo, todo o contágio com Averróis. «Como franciscano que é, Escoto se move dentro da tradição agostiniana de sua Ordem, e, por isso, suas maiores autoridades continuam sendo Santo Agostinho e Santo Anselmo. Como pensador dos fins do século XIII aproxima-se decididamente de Aristóteles embora não o conheça como Santo Tomás, a partir de Averróis, mas a partir de Avicena. Finalmente como teólogo tradicional concebe seu pensamento como um esforço ingente para defender a ortodoxia frente ao perigo averroísta».[361]

Convém lembrar que a condenação do averroísmo em 1277 se reflete em quase todas as obras filosóficas posteriores.

4) *Influência oxfordiana* — De sua estada em Oxford, Duns Escoto herdou o amor pela matemática e pelas investigações positivas bem como o senso da realidade individual. «Daí a tendência individualista do pensamento de Escoto e sua inclinação para a evidência de tipo matemátco e as provas *a priori* (Klimke-Colomer, *obra citada*, p. 309).

5) *Oposição a Santo Tomás?* — Embora se tenha acentuado excessivamente a atitude de Duns Escoto em face a Santo Tomás como uma oposição sistemática e cerrada, essa antítese entre tomismo e escotismo não deixa de ser um traço característico do pensamento de Duns Escoto. Entre os franciscanos dominava a idéia de que o Aquinate «havia comprometido a ortodoxia com excessivas condescendências à razão e que havia ido demasiadamente longe em seu propósito de incorporação e assimilação da filosofia aristotélica ao introduzi-la dentro do Cristianismo. Daqui provêm a cautela,

359. Jeauneau, **La Philosophie Médiévale**, p. 106.
360. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, 309.
361. **Idem, ibidem.**

a reserva e a atitude crítica e desconfiada de Escoto, não só para com Santo Tomás, mas para com outros autores mais ou menos 'contagiados' pelo aristotelismo».[362]

Passemos agora a um breve estudo de alguns dos mais importantes pontos da doutrina de Duns Escoto.

1. *Relação entre a filosofia e a teologia*

Segundo Tomás de Aquino a distinção fundamental entre filosofia e teologia não se encontra no objeto material mas no formal. Em outras palavras: a matéria de estudo de ambas as ciências é, em parte, a mesma e, em parte, diversa mas nesta diversidade não radica a diferença entre Filosofia e Teologia. Esta diferença se baseia no método empregado: a primeira se baseia somente na razão; a segunda se baseia na revelação.

Para Escoto, filosofia e teologia se distinguem também pelo objeto material. O campo da Filosofia é notavelmente restringido. Gilson anota que Duns Escoto «parece ter considerado a filosofia como cega de nascença e sem esperança de cura».[363] Assim, por exemplo, não só a Trindade, a Encarnação, etc. mas também a onipotência, a onipresença e a providência de Deus, a origem da alma por criação, sua espiritualidade e imortalidade, são dogmas de fé e não verdades da razão.[364] Gilson observa, comparando, neste ponto, Tomás e Escoto: a obra de Santo Tomás representa a vitória da teologia na filosofia; a obra de Escoto «não podia ser senão uma vitória da teologia sobre a filosofia. As duas obras são pois de espírito essencialmente diferente».[365]

Frise-se que Escoto admite uma «metafísica cristã»: «Esta realiza e examina filosoficamente a fundo as verdades sobre Deus e a imortalidade, depois de nos terem sido reveladas pela fé, conforme já Anselmo o tinha feito. É isso mesmo que Escoto agora pretende fazer no seu *Tractatus de primo principio*».[366]

2. *Teoria do Conhecimento*

Escoto introduz a distinção entre *conhecimento intuitivo* e *conhecimento abstrativo*. O primeiro visa o objeto enquanto existente e presente; apreende-o de modo imediato, sem a intervenção de qualquer imagem, capacitando-nos a entrar em contacto imediato com a própria coisa. «Esta modalidade de conhecimento é exigida não apenas por motivos de ordem natural, como ainda pelo nosso fim último, tal como este nos vem manifestado pela revelação. Pois o objeto de nossa esperança é a intuição de Deus «face a face», tal qual Ele é em si mesmo...[367]

Escoto rechaça a *iluminação agostiniana* e rejeita também a doutrina tomista segundo a qual o entendimento humano tem como objeto próprio as essências abstratas das coisas sensíveis. O objeto próprio do entendimento

362. Fraile, **Historia de la Filosofía**, II, p. 1082.
363. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 607.
364. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía**, p. 310. Ver também Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 494.
365. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 607.
366. Hirschberger, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 175.
367. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 495.

é o ser enquanto ser *(primum objectum intellectus nostri naturale est ens inquantum ens)*.

Cabem aqui algumas considerações em torno da *natura communis* cuja doutrina se inspira em Avicena. Para Duns Escoto a realidade não é nem puramente individual, nem puramente universal mas como individual inclui elementos de universalidade. A natureza comum encontra-se, de certa maneira, entre o individual e o universal.[368] Essa natureza comum é um pressuposto da abstração: «A natureza de uma coisa é anterior à sua singularidade e universalidade. Assim, a natureza de um homem, ou a humanidade, quando tomada em si mesma, não é algo universal, nem algo singular; antes, ela se mantém indiferente, tanto para a universalidade (do conceito), como para a singularidade (da coisa individual). No objeto concreto ela existe como natureza individual; ao entendimento cabe convertê-la em natureza universal mediante a abstração. É na base desta natureza comum que os objetos de nossa experiência vêm a constituir uma unidade. Mas esta unidade não é uma unidade conceptual no sentido de uma universalidade lógica; tampouco é unidade numérica, e sim unidade de essência. Esta unidade da natureza comum confronta-se ao intelecto, na percepção sensível. A abstração não é pois uma universalização do singular, posto que o intelecto não parte de uma natureza singular, e sim, da natureza comum. *Não há 'des-singularização' seguida de universalização* (como em Santo Tomás); *antes, o intelecto procede da indeterminação da natureza comum para a indeterminação da natureza universal ou conceito universal*».[369]

Cabe aqui uma observação importante. Escoto usa uma terminologia semelhante à de Tomás quando fala em intelecto agente. Assim, por exemplo, diz que o intelecto agente eleva o objeto da ordem sensível ao inteligível *(transferatur objectum de ordine sensibilium ad ordinem intelligibilium»)* ou faz do não universal um universal *(facere de non universali universale)*. Tais expressões, entretanto, não podem ser entendidas no sentido tomista, pois a conceito universal corresponde, na realidade, como fundamento a sua *natura communis* que, como já foi dito, medeia entre o individual e o universal.

Digamos ainda uma palavra sobre o valor da experiência sensível. Escoto ensina que embora esta experiência não possa atingir todos os casos particulares de um certo fenômeno, um observador perito pode concluir para a totalidade a partir de um número limitado de casos individuais. Quanto aos atos psíquicos, são apreendidos com certeza imediata pelo sujeito que os experimenta. Não posso duvidar dos meus atos, tamanha é a certeza com que os verifico. Sei que estou acordado e meu conhecimento deste fato é tão imediato quanto o de um primeiro princípio. Posso errar sobre aquilo que ouço mas não há erro possível sobre o fato de que estou ouvindo.[370]

3. *O Ser*

O interesse pela metafísica ocupa o lugar central na obra filosófica de Duns Escoto. O objeto da Metafísica não é, como em Averróis, Deus, o SER primeiro, mas, como em Avicena, *o SER como tal*. Escoto adota um conceito de ser que domina toda a filosofia e acentua a diferença entre escotismo e

368. Hirschberger chama a **natureza comum** um «universal disfarçado, **História da Filosofia na Idade Média**, p. 177.
369. Boehner, **História da Filosofia Cristã**, p. 496.
370. **Idem, ibidem**, p. 498.

tomismo. Tanto para o Estagirita como para o Angélico não há um único ser mas muitos seres, que existem de muitos modos. Desses seres a inteligência elabora por meio da abstração o conceito comuníssimo e transcendente de *ser* que abrange e compreende todos os seres e de cada um deles se diz ou se predica não unívoca mas analogicamente. O ser não se predica do mesmo modo do ***ato puro*** e dos seres compostos de ***ato*** e ***potência***.

Escoto também admite que existam muitos seres distintos, mas adota uma noção unívoca para todos os objetos compreendidos na escala do ser. «Ser» é pois um termo, um conceito, que é predicável de toda a realidade ou de todo o ente, mas, sublinhe-se, trata-se de um termo unívoco. As coisas porém não são unívocas.

O ser não se subordina a nenhuma categoria; situa-se além da classificação da realidade criatural, é transcendente. Transcendente é também tudo o que pode ser predicado do ser como tal. A metafísica é a ciência dos transcendentais. Há, pelo menos, três classes de transcendentais, além do próprio conceito do ser: os *predicados conversíveis* com o ser (o uno, o verdadeiro, o bom e o belo) que podem ser predicados de todo ente e possuem por isso a mesma extensão que o conceito de ser; os *transcendentais disjuntivos* (finito ou infinito, necessário ou contingente, etc. que são determinações predicáveis, em pares, de todo o ser, de tal modo que ou uma ou outra parte da disjunção sempre se verifica (o ser ou é finito ou infinito). Note-se sobre esses transcendentais: da existência do menos perfeito pode-se concluir para a existência do mais perfeito mas não vice-versa. A terceira classe de transcendentais são as perfeições puras, isto é, perfeições que por sua própria natureza não comportam quaisquer imperfeições. Assim, por exemplo, a sabedoria que, por sua natureza, não implica nenhuma imperfeição. É infinita em Deus e finita na Criatura. [371]

4. *Provas da existência de Deus*

Ao invés de perguntar com Santo Tomás se Deus existe *(Utrum Deus sit)*, Escoto propõe a questão: Há no domínio dos seres um infinito realmente existente *(Utrum entibus sit aliquid actu existens infinitum?)*. Percebe-se aqui a afinidade do pensamento escotista com o anselmiano. O *Doctor Subtilis* firma como princípio fundamental: o que não repugna à inteligência é possível. Ora, um ser infinito não repugna à inteligência. Logo, um ser infinito é possível *(Infinitum non repugnat enti)*.

Escoto rejeita a prova aristotélica do movimento por ter o princípio do movimento muitas exceções. Aceita porém a prova tirada da causa eficiente, a da finalidade e a dos graus de perfeição. Retoma também a prova anselmiana, ampliando-a pela prova da possibilidade da idéia de um ser infinito.

«Cumpre não perder de vista que Duns Escoto visa um objetivo bem determinado: demonstrar a existência do Deus cristão, que é infinito, e por conseqüência, único. Seu propósito é 'demonstrar' *(demonstrare)*; por isso ele deve partir de proposições necessárias e evidentes: assim o exige a teoria aristotélica da demonstração. Cada passo do processo demonstrativo deve ser rigorosamente controlado pelas regras da Lógica. Por essa razão a

371. Idem, ibidem, p. 501.

demonstração propriamente dita se processa em várias etapas. Demonstra-se, primeiro, que na ordem da causalidade eficiente, da causalidade final e da eminência há um ser primeiro que existe por si mesmo e, portanto, é necessário. A seguir, demonstra-se que estas três primazias devem coincidir num só ser. A esta altura sabemos apenas que há uma natureza suprema que se encontra no princípio daquelas três ordens; resta saber se é da essência desta natureza o realizar-se num só indivíduo. A unicidade se prova pela demonstração da infinidade, a partir da vontade e do intelecto de Deus; da infinidade se deduz a unicidade». [372]

5. *Cosmologia e Antropologia*

Embora Duns Escoto admita que todo o corpo se compõe de matéria e forma, sua concepção hilemórfica é bem diversa da de Tomás de Aquino. Com efeito, enquanto para este a matéria é pura potencialidade, isto é, pura possibilidade para recepção da forma, para Escoto ela possui certa realidade e atualidade. «É possível emitir toda uma série de enunciados positivos com relação à matéria; por exemplo: ela é um princípio da natureza; é causa; é substrato de mudanças substanciais; é criada e conhecida por Deus: Donde se segue que ela deve ter algum ser; pois enquanto princípio e causa do ser (isto é, do composto) é necessário que ela tenha algum ser próprio, e portanto uma certa atualidade: *si esset nihil vel non ens, dependeret ens a nihilo vel non ente, quod est impossibile*». [373]

A união da alma com o corpo é explicada por Escoto de modo diverso do tomismo. Essa união não é substancial no sentido tomista mas, sim, uma união de duas realidades coexistentes. No composto humano temos, assim, a forma da corporeidade que determina o corpo e a forma intelectiva, que, enquanto alma, determina o homem. As duas formas se distinguem realmente uma da outra. «A forma do corpo se sobrepõe a forma superior da alma, contendo, em unidade íntima, as energias vital, sensitiva e intelectual». [374]

A origem da alma por Criação, sua espiritualidade, sua incorruptibilidade e sua imortalidade são, para Duns Escoto, verdades cuja demonstrabilidade foge ao alcance da razão e somente são acessíveis pela fé.

6. *Voluntarismo*

Escoto sublinha a primazia da vontade sobre a inteligência. Fraile observa que o voluntarismo de Escoto «não se opõe ao intelectualismo de Santo Tomás, mas, antes de tudo, ao determinismo grego e averroísta». [375]

Ao insistir no primado da vontade, observa Boehner, «Duns Escoto tenciona, apenas, salientar-lhe o valor e emprestar maior relevo à sua atividade». [376]

A vontade não se determina por outra causa que não seja ela mesma: ***nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate***. Acentua-se, portanto, a autonomia da vontade atribuindo-lhe a função suprema no do-

372. Idem, ibidem, p. 503.
373. Idem, ibidem, p. 513.
374. Idem, ibidem, p. 514.
375. Fraile, Historia de la Filosofía, II, p. 1103.
376. Boehner, História da Filosofia Cristã, p. 515.

mínio das decisões humanas. Neste campo, e não no campo gnoseológico, é que o intelecto retém uma posição de simples subserviência em relação à vontade: *intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati.* [377]

A vontade do homem é absolutamente livre. Ela pode sempre abster-se de querer, inclusive no que tange ao Sumo Bem. O homem pode querer o mal enquanto mal.

Conclusão sobre Duns Escoto

Encerremos esta incompleta exposição doutrinária sobre o *Doctor Subtilis* lembrando que o frade franciscano nos oferece a última das grandes sínteses do pensamento medieval na época de seu apogeu. De Wulf chama a atenção para os quatro elementos que constituem essa síntese: intuicionismo, formalismo, univocismo e voluntarismo. «Estes elementos, de origem diversa, foram integrados pelo gênio de Escoto em uma síntese original em que a Escola Franciscana encontrou sua mais perfeita expressão filosófica. Não é de estranhar, pois, que, assim como os dominicanos haviam tomado Santo Tomás por *Doctor* de sua Ordem, os franciscanos fizeram o mesmo com Duns Escoto. Assim, a oposição anterior entre agostinianismo e aristotelismo se converteu em um novo antagonismo entre tomismo e escotismo, que vai determinar daí em diante a evolução filosófica do final da Idade Média». [378]

Siger de Brabante (1235-1282)

Na mesma época em que Tomás de Aquino procura utilizar a doutrina aristotélica adaptando-a e integrando-a dentro do pensamento filosófico cristão como base racional da fé, surge na Universidade de Paris um movimento filosófico que ficou conhecido na História da Filosofia como averroísmo latino. A ele já nos referimos em páginas anteriores. [379] Os principais mentores desta corrente intelectual foram mestres da Faculdade de Artes entre os quais figurava o clérigo Siger de Brabante (1235-1282), homem inquieto, audaz e inteligente. Já o mencionamos como um dos adversários enfrentados por Santo Tomás. Em que diferem essencialmente Siger e Tomás? Ameal responde com nitidez e precisão: «Antes de mais nada, enquanto o primeiro é discípulo incondicional de Aristóteles — de Aristóteles tal qual o apresentam os intérpretes e comentadores árabes, como Al-Farabi, Avicena, Averróis, Avicebron, Algazel, etc. — o segundo reserva-se o direito não só de desligar o Estagirita desses comentadores e intérpretes para apurar o seu pensamento genuíno como até de corrigir ou contestar as suas afirmações quando de algum modo se opunham à Verdade Revelada. Note-se bem, e isto é indispensável para se fazer plena justiça a Siger: o Mestre brabantino defende-se sempre de ensinar qualquer tese contrária aos dados fornecidos pela Revelação. No entanto, estabelece, segundo a razão natural (domínio em que atribui a última palavra a Aristóteles), certo número de conclusões opostas às que a fé católica impõe. E apressa-se a declarar: sempre que haja conflito,

377. **Idem, ibidem.**
378. Klimke-Colomer, **Historia de la Filosofía,** p. 313.
379. Em vez de averroísmo latino, alguns preferem a denominação «aristotelismo heterodoxo» (ver Jeauneau, **La Philosophie,** p. 98).

deve ser preferido o ponto de vista da fé ao da razão. Assim procura salvaguardar a ortodoxia, mas a sua doutrina não deixa de ser perigosíssima. Conduz a vincar dualidade inadmissível entre as conquistas da razão, na ordem que lhe é própria — e os imperativos ditames da Revelação Divina. «É muito grave — assinala Tomás de Aquino, ao desmascarar o subterfúgio de Siger — dizer: concluo necessariamente pela razão que há uma única inteligência; creio, porém, firmemente o contrário, de acordo com a fé. Isto equivale a pensar que a fé ensina verdades cuja contradição pode ser necessariamente estabelecida. Como só o verdadeiro é necessário e o seu oposto é o falso ou o impossível, seguir-se-ia, dentro de semelhante opinião, que a fé ensina o falso ou o impossível». [380] Eis aqui denunciadas com limpidez as conseqüências da posição mental de Siger de Brabante.

A condenação de 1277 pôs fim ao magistério do discípulo flamengo de Averróis. Citado para comparecer perante o inquisidor de França, Siger apelou para a Inquisição de Roma. Morreu em Orvieto assassinado por seu secretário que enlouqueceu.

Dante dedica a Siger estes versos da Divina Comédia:

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo
È il lume d'uno spirito, che i pensieri
Gravi, a morir gli parve venir tardo:
Essa è la luce eterna di Sigieri
Che leggendo nel vico degli strami
Sillogizó invidiosi veri (Paradiso X, 133-138).

Entre as teses definidas por Siger, podemos citar:
1) Deus não é causa suficiente do Universo mas apenas causa final;
2) O mundo não teve começo;
3) Todos os fenômenos se reproduzirão indefinidamente através dos tempos sem fim;
4) Existe uma inteligência única para todos os homens, inteligência ativa, comum à totalidade da espécie. «Isto arrasta às seguintes deduções fatais: negação da responsabilidade do ser humano, da imortalidade da alma, das penas ou recompensas eternas». [381]

Sobre a sinceridade de Siger de Brabante como cristão, Fraile anota: «Aparentemente, ao menos, não há motivo sério para pôr em dúvida sua sinceridade como cristão, nem para qualificá-lo de hipócrita. Embora se lhe tenha atribuído a teoria da dupla verdade, contudo, talvez sua atitude pudesse ser interpretada num sentido menos radical do que aquele que lhe atribuíram seus adversários». [382]

6. SÉCULO XIV

O cativeiro do papado em Avinhão, a Guerra dos Cem Anos, a peste negra são acontecimentos que nos vêm à mente como sombrios traços característicos do século XIV.

O grandioso ideal de Cristandade concebida como um agrupamento de povos sob a autoridade temporal do Imperador e a espiritual do Sumo Pon-

380. Ameal, **Santo Tomás de Aquino,** p. 103-104.
381. **Idem, ibidem,** p. 104.
382. Fraile, **Historia de la Filosofía,** II, p. 1068.

tífice aparece claramente irrealizável no século XIV. Rompe-se a harmonia entre os dois poderes supremos e começa a desagregar-se a precária unidade existente entre os povos cristãos.[383] Convém, entretanto, sublinhar que o século XIV possui aspectos que devem ser salientados como precursores de importantes eventos futuros. É então que amadurecem os germes do Mundo Moderno. Assim, por exemplo, a Renascença deita aí suas raízes.

No que tange à evolução do pensamento filosófico vale salientar: «Perde-se o contacto com as grandes figuras do século anterior e o sentido de conjunto de seus sistemas. As disputas revalorizam a dialética que, de meio, passa a ser quase fim principal da filosofia. Por todas as partes florescem as sutilezas, as argúcias, as abstrações desligadas da realidade. Ao espírito de progresso e de investigação sucede o de crítica, interna sobre as doutrinas das próprias escolas, ou externa exercida sobre as contrárias. O prurido de precisão na linguagem multiplica as distinções e subdistinções em que o fio do raciocínio se perde em labirintos que acabarão por precipitar o método escolástico no mais completo descrédito».[384]

O movimento ideológico que se define no século XIV é o *nominalismo*. Que se deve entender sob este título? Segundo Fraile, o nominalismo «não é um sistema, nem sequer uma escola, mas, antes, um sentimento, um espírito difuso, um pouco indefinido porém que repercurte em amplas ramificações que se estendem às manifestações mais diversas, à política, à teologia, à filosofia e à mística. Dentro de uma tendência geral se destacam individualidades muito distintas que seguem orientações díspares e até discrepantes em suas doutrinas concretas, porém que acusam a influência de uma atmosfera comum. Seu signo é essencialmente negativo e demolidor. Carece de soluções positivas. É antes um conjunto de problemas, uma atitude crítica e cética diante das contribuições da escolástica anterior».[385] Deve-se observar que o triunfo do nominalismo foi amplo e rápido. Sua atitude crítica e cética entorpeceu o desenvolvimento tanto do pensamento filosófico como do teológico, apresentando uma verdadeira caricatura do que fora no século anterior a filosofia escolástica. Sentimos um reflexo dessa atitude negativa nas palavras de Tomás de Kempis no terceiro capítulo de sua imortal Imitação de Cristo: Que se nos dá dos gêneros e das espécies dos filósofos? ... Calem-se todos os doutores *(Et quid curae nobis de generibus et speciebus? ... Taceant omnes doctores...)*

Vamos encerrar este estudo sobre a Filosofia Medieval do Ocidente Cristão focalizando rapidamente a figura e a doutrina de Guilherme de Ockham considerado o «restaurador do nominalismo».

Guilherme de Ockham (1290(?)-1349(?)) nasceu em Ockham, condado de Surrey, ao sul de Londres. Jovem ainda ingressou na Ordem Franciscana. Estudou e ensinou em Oxford. Acusado de doutrinas suspeitas, compareceu (1324) a Avinhão. O processo arrastou-se por quatro anos, não tendo havido condenação. Em maio de 1328 Ockham fugiu de Avinhão e refugiou-se junto ao imperador Luís da Baviera em luta com o papa. Após a morte do imperador o franciscano rebelde procurou reconciliar-se com o papa e a Ordem. Não sabemos se a reconciliação se concretizou. Ockham morreu por volta de 1349 provavelmente vítima da peste negra.

383. **Idem, ibidem,** p. 1075.
384. **Idem, ibidem,** p. 1076.
385. **Idem, ibidem,** p. 1072.

Em matéria de conhecimento, Ockham só considera *saber seguro* aquilo que é percebido com evidência ou o que é dedutível de verdades imediatamente evidentes. O filósofo dá um impulso decisivo à lógica e manifesta uma predileção decidida pela coisa individual, pela experiência e pela observação. «Em sua filosofia percebe-se o sopro de um espírito novo, disposto a empreender uma revisão crítica objetiva e cabal do patrimônio doutrinal recebido dos predecessores imediatos».[386]

Ockham distingue entre conhecimento abstrativo e conhecimento intuitivo. O primeiro não se realiza necessariamente por meio de conceitos universais: é um simples saber a respeito de um objeto qualquer. Prescinde da existência e da presença do objeto conhecido. Por exemplo, o saber que tenho a respeito de Sócrates.

O segundo dá-nos um conhecimento imediato do objeto fundamentando assim um juízo evidente: tal coisa existe ou não existe. «Todavia, cumpre evitar todo mal-entendido no tocante a este conhecimento intuitivo ou a esta visão imediata do objeto. Não se trata de um conhecimento ou intuição essencialmente sensível; tampouco a evidência do juízo se baseia numa percepção puramente sensitiva. Pois um ato de percepção sensível não pode constituir, por si só, a causa próxima e imediata de um ato judicativo intelectual. Antes, podemos ter simultaneamente um conhecimento intuitivo intelectual dos objetos percebidos intuitivamente pelos sentidos; e só esta intuição intelectual é suficiente para um juízo evidente, ainda que ela não exista de fato, sem a intuição sensível, ao menos em nosso estado presente de peregrinos».[387]

Ockham baseia nosso conhecimento intelectual no *singular*. O conhecer intuitivo deve preceder ao abstrativo e só ele pode servir de fundamento para nossa cultura científica.[388] Quanto aos conceitos universais Ockham propõe uma teoria (o *nominalismo* ou, talvez melhor, *conceitualismo)* segundo a qual não existe nas coisas nenhuma espécie de universalidade correspondente aos conceitos universais, pois a coisa real é essencialmente individual. Um universal existente seria um contra-senso.

Embora seguro quanto à negação do *universal* nas coisas, Ockham vacilou e evoluiu no que tange ao *universal* no sujeito conhecente. Assim é que defendeu primeiramente a tese de que o universal é uma genuína entidade mental, um conteúdo mental cujo ser consiste exclusivamente no ser-pensado, sem nenhuma realidade ontológica enquanto objeto de pensamento. Posteriormente, preocupado em salvar a objetividade do conteúdo de nossos conceitos, «Ockham inclina-se decididamente para a passividade do intelecto, no qual a própria coisa produz uma semelhança de si mesma. Por este motivo, após alguma hesitação, declarou-se pela teoria segundo a qual o universal é um acidente da alma; e, finalmente, em atenção ao princípio de economia, que proíbe multiplicar as coisas além do estritamente necessário à explicação dos fatos, adotou a chamada teoria da intelecção *(intellectio)*. Segundo esta teoria, o universal outra coisa não é senão o pensamento (real) pelo qual as coisas são pensadas; o universal é pois um acidente da alma. Enquanto coisa espiritual e real, ele é singular; enquanto predicável de muitos, é universal».[389]

386. Boehner, **História da Filosofia Cristã,** p. 536.
387. **Idem, ibidem,** p. 537.
388. **Idem, ibidem.**
389. **Idem, ibidem,** p. 540.

Em Teodicéia, Ockham admite a possibilidade de conhecermos certas verdades acerca de Deus (é possível conhecer Deus mediante conceitos comuns e simples, univocamente predicáveis de Deus e das criaturas) e faz seus os argumentos de Duns Escoto submetendo-os, contudo, a um exame crítico. «Guilherme revela expressamente as vantagens do argumento do primeiro conservante sobre o argumento do primeiro eficiente: todo conservado exige necessariamente um conservante simultâneo, ao passo que algo produzido não exige necessariamente um produtor simultâneo, pois o que é produzido pode existir, mesmo que o produtor já não exista».[390] É interessante registrar que Ockham nega a demonstrabilidade da unicidade de Deus. Esta só seria demonstrável se se pudesse provar a infinidade de Deus, o que ele julga impossível.

Boehner exara a seguinte apreciação sobre o pensamento filosófico de Ockham: «No âmbito da fé, o *Venerabilis Inceptor* permanece fiel à tradição; em todas as questões filosóficas, porém, ele defende a causa da liberdade. Na sua doutrina sobre os universais Ockham desenvolve uma genuína *psicologia do conhecimento*, e nisso a sua epistemologia se destaca da dos seus predecessores, que se haviam limitado, em substância, a elaborar uma metafísica abstrata do conhecimento. Sob este aspecto ele prenuncia os tempos modernos».[391]

390. **Idem, ibidem,** p. 543.
391. **Idem, ibidem,** p. 549.

Capítulo VII

AS ARTES

INTRODUÇÃO

O estudo das artes põe-nos em contacto direto e de modo mais rápido com a Idade Média do que o estudo da literatura medieval. É que as obras artísticas falam uma linguagem mais acessível a toda classe de estudiosos do Medievo. Réau observa «que não existe um único pensamento dos homens desse tempo que não tenha sido inscrito com mais força e emoção na pedra das catedrais que em prosa ou em verso».[1] No mesmo sentido escreve Pernoud: «A arte medieval nós a redescobrimos mais facilmente que a literatura da mesma época porque podemos desfrutá-la diretamente; aprendemos a examinar detidamente seus vestígios dispersos pela Europa, pedra por pedra, em nossas catedrais, em nossos museus. Os progressos da técnica fotográfica permitem tornar conhecidas as maravilhas que nossos manuscritos com miniaturas encobrem e das quais até agora só alguns iniciados podiam usufruir...»[2]

Compreende-se pois a importância do estudo da arte para uma penetração mais profunda na mentalidade medieval.

No presente capítulo pretendemos apresentar ao leitor uma rápida visão de conjunto das principais manifestações dessa arte. Diremos preliminarmente algumas palavras sobre as origens da arte medieval; procuraremos, a seguir, apontar-lhe os traços característicos mais evidentes; reservaremos, então, algumas linhas para o problema do material e da técnica de construção. Abordaremos depois as realizações respectivamente da arte românica e da arte gótica. Dedicaremos os dois itens finais ao urbanismo medieval e a breves considerações sobre a música na Idade Média.

Quanto à origem da arte medieval, o leitor deverá preliminarmente ter presente o que já escrevemos no segundo volume da *História dos Reinos Bárbaros*, capítulo sobre as Artes.

Réau em seu minucioso estudo sobre a gênese e evolução histórica da arte medieval sublinha as distantes raízes orientais e a persistência dessa influência que se faz sentir por toda a parte. A arte ocidental medieval, segundo Réau, deve ao Oriente técnicas (aparelhagem das cúpulas hemisféricas, mosaicos, marfim, etc.), formas (estilo animal, capitéis com figuras humanas, etc.) «e, enfim, a maior parte de seu repertório iconográfico».[3]

1. Réau, **L'Art du Moyen Age,** p. 3.
2. Pernoud, **Lumière du Moyen Age,** p. 177.
3. Réau, **L'Art du Moyen Age,** p. 109.

Ainda o mesmo autor: «Toda a história da arte medieval resume-se num esforço contínuo, cujas alternativas são singularmente apaixonantes, no sentido de extrair dessa rica herança os elementos de uma arte original».[4] Nesta busca de uma arte original que implica uma libertação das influências orientais desempenha papel relevante o gênio francês. Réau acentua: «O fato histórico que, após a penetração das influências orientais, domina toda a evolução da arte da Idade Média é a primazia da França que foi, em toda a força da expressão, seu centro de elaboração e de irradiação».[5] Entre as causas da primazia artística francesa e da irradiação da influência artística da França na Europa medieval Réau enumera: o prestígio da dinastia capetíngia, a ascensão de príncipes franceses a tronos de diversas nações (normandos e plantagenetas na Inglaterra, normandos e angevinos no reino de Nápoles, a casa de Borgonha em Portugal, angevinos na Hungria, a parte preponderante dos cavaleiros franceses na reconquista da Península Ibérica e nas cruzadas da Terra Santa, o prestígio da Universidade de Paris (cosmopolitismo de seus mestres e alunos) e a expansão das Ordens de Cluny e de Cister.[6]

Passemos, agora, aos principais traços característicos da arte medieval. Antes de mais nada podemos apontar como traço marcante dessa arte sua religiosidade. Isto significa não só que a arte medieval é a expressão do sentimento religioso medieval mas também que as atividades artísticas revestem o caráter de veículo de cultura religiosa. «As pinturas, escreve o papa São Gregório Magno a um bispo por demais zeloso que havia declarado guerra às imagens, são colocadas nas igrejas a fim de que aqueles que ignoram as letras leiam sobre as paredes o que não sabem ler nos livros». *(Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, ut hi qui litteras se nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent).*[4]

Walafrid Strabo (século IX) escreve que a pintura é a literatura do iletrado *(Pictura est quaedam litteratura illitterato).*[7]

Como os livros manuscritos não se encontrassem ao alcance de todos (o que é perfeitamente compreensível em virtude das dificuldades de produção) tornava-se indispensável esclarecer, através da arte, os fiéis, especialmente os mais humildes, sobre as verdades da fé. Compreende-se, assim, que os templos se transformassem em livros de imagens, em verdadeiros álbuns de fé. A arte atingia um público muito mais vasto que o público da literatura.

Réau observa que não se deve perder de vista, quando se pretende dar uma explicação psicológica da Idade Média, a onipotência da imagem nos cérebros incultos cujo pensamento rudimentar só podia ser alimentado através dos olhos.[8] Para esses fiéis a arte constituía uma verdadeira pregação muda. Explica-se, assim, por que, diferentemente da arte da Renascença, a iconografia assume um papel relevante na arte medieval caracterizada «pela predominância da idéia sobre a forma, da iconografia sobre a estética».[9] Este caráter didático da arte medieval assinala a diferença que existe em relação à arte muçulmana, «arte acéfala puramente decorativa que se reduz a entrelaces de linhas geométricas em que se encontram sua satisfação e seu fim».[10]

4. **Idem, ibidem.**
5. **Idem, ibidem, p. 111.**
6. **Idem, ibidem, p. 115.**
7. **Idem, ibidem, p. 2.**
8. **Idem, ibidem, p. 8.**
9. **Idem, ibidem, p. 22.**
10. **Idem, ibidem, p. 23.**

A temática da arte medieval é de inspiração bíblica. Para compreendê-la em toda sua profundeza e extensão impõe-se levar em consideração o *simbolismo tipológico*, expressão que designa o paralelismo entre determinadas cenas do Antigo e do Novo Testamento repetidas sistematicamente com finalidade didática.

Ainda sobre a *religiosidade* da arte medieval convém repetir López: «A grandeza de uma igreja dava um antegosto da imensidade dos céus. A harmonia das proporções repousava sobre medidas e números consagrados pela hierarquia celeste (o três da Trindade e o doze dos Apóstolos), sobre intervalos sugeridos por esse eco da harmonia das esferas que é a música humana (1/2, 2/3, 3/4, etc.). O fausto imitava o esplendor da natureza, filha de Deus e do seu Criador, quer pela vivacidade das cores quer pela profusão da luz. Urbanismo, planimetria, decoração, tudo servia para anunciar, para dramatizar mesmo a mensagem divina. Campanários gigantescos surgiam de súbito ao virar a esquina de uma ruela e proclamavam às casas minúsculas o poder do Senhor. Planos cruciformes de três naves transformavam as basílicas em alegorias estruturais. Mosaicos, pinturas e vitrais convertiam em ouro, púrpura ou safira deslumbrante o azul excessivamente pálido e desigual do céu real».[11]

Ao lado da religiosidade, outro traço característico chama a atenção na arte medieval: o *aspecto de síntese* que a obra artística apresenta: «Toda obra, nesta época, constitui, a seu modo, uma Suma, unidade poderosa mas na qual, sob a aparente fantasia, entra em jogo uma multidão de elementos, sabiamente subordinados uns aos outros; sua força provém, antes de tudo, da ordem que presidiu sua realização».[12]

Neste caráter sintético da arte medieval descobre-se mais um traço característico: *o espírito de oportunidade e de utilidade* que preside a elaboração e a disposição de cada objeto artístico. Pernoud observa, a propósito, que a Idade Média ignora a arte pela arte. O artista medieval preocupa-se com a razão de ser de cada uma de suas criações e procura encaixá-la dentro de um todo harmônico estabelecendo uma perfeita relação entre o objeto de arte e o fim para o qual foi concebido. «Uma igreja é um lugar de orações e se a arquitetura de nossas catedrais variou de acordo com o tempo e as províncias, é porque ela se ligava estreitamente às necessidades do culto local. Nenhuma capela, nenhum vitral foi colocado gratuitamente ou acrescentado por fantasia; da mesma forma na arquitetura civil ou militar, em que todos os detalhes de um torreão, de uma torre com ameias, obedecem às comodidades da defesa e modificam-se à medida que evoluem as armas ofensivas. Pode-se dizer que o primeiro elemento da arte é então a oportunidade».[13]

A *originalidade e a variedade* são também aspectos característicos da arte medieval. É verdade que o artista medieval, principalmente quando o objeto de sua produção situava-se no campo da arte sacra, estava preso a determinadas exigências tradicionais que podiam perturbar a inspiração e a espontaneidade. Tal, entretanto, via de regra não ocorreu. Assim, por exemplo, no vasto conjunto das virgens medievais não se encontram duas faces que se assemelhem. Dentro dos estreitos limites que lhe eram impostos (nas cenas sacras os personagens são, via de regra, representados com determinados

11. López, **O nascimento da Europa**, p. 196.
12. Pernoud, **Lumière**, p. 178.
13. **Idem, ibidem**, p. 179.

atributos) o artista medieval soube fugir à rotina evitando atitudes convencionais, clássicas, e revelando espírito de criatividade onde poderia facilmente contentar-se com protótipos.[14] É compreensível assim que a *originalidade* tenha causado uma notável *variedade:* cada artista possui sua visão particular do que vai fazer. «Cada um deve, na obra que projeta, levar em conta a beleza própria da matéria que trabalha, ter sua perspectiva, sua composição, sua concepção individual, em vez de tender à uniformidade e à imitação».[15]

A *beleza plástica* é outra característica da arte medieval. Vale reproduzir aqui, ainda uma vez, as considerações expressas por Pernoud: «Se examinarmos mais particularmente a noção de beleza plástica que se teve na Idade Média, percebe-se que, contrariamente ao que se pode crer, sua visão artística ultrapassa infinitamente neste ponto a da Antiguidade. Na representação do corpo humano, como em geral em todas as artes, a Antiguidade havia adotado um ponto de vista estático: pintores, escultores, arquitetos obedecem a cânones — e não, como os artistas medievais, a dados da experiência ou necessidades de ordem prática. Dirigem-se segundo exigências geométricas: proporções entre as diferentes partes do rosto, leis de equilíbrio dos corpos, etc. — e chegam, no conjunto, a um tipo idealizado, a uma espécie de perfeição monótona, que repete indefinidamente o mesmo modelo ou os mesmos estilos. A Idade Média conhece também os dados geométricos e o equilíbrio entre as diferentes partes do corpo, não lhe escapa nenhuma das leis fundamentais da beleza plástica; no álbum de Villard de Honnecourt, os corpos esboçados são decompostos em figuras que os cubistas não rejeitariam: triângulos, cones, paralelepípedos; grupos de combatentes são aí figurados inicialmente em linhas quebradas, em curvas desenhadas a compasso, etc. Mas o artista, uma vez acabado esse trabalho de estudo, de posse de seu método e de sua técnica, apanha o homem em seu todo e anima o corpo que ele cria com todo o sopro da vida: deformados pela paixão, torcidos pela dor, engrandecidos pelo êxtase. Surpreende o ser em suas atitudes as mais humanas, as mais naturais, as mais intensas. É então, segundo a bela expressão de Claudel, «o movimento que cria o corpo»; basta ter visto esses seres inquietos pela alegria, desfigurados pela cólera, torturados pela angústia, que percorrem os antigos capitéis de Saint-Sernin de Toulouse, no Musée des Augustins: o rei Herodes inclinando-se para Salomé, o Cristo descobrindo seu peito perfurado, diante do apóstolo Tomé, em um gesto gritante de verdade e de força — para compreender o segredo da arte medieval: ela encontrou a beleza humana no dinamismo da vida humana, na expressão total do indivíduo, traduzindo não somente sua aparência externa, mas sua realidade fundamental».[16]

A *catedral* é a expressão mais completa da arte medieval. Nela encontramos uma síntese de todas as características e de toda a técnica dessa arte. A catedral é também uma síntese da fé, da inspiração e da piedade dos artistas que as conceberam e as realizaram colocando nessa tarefa toda sua alma. As preocupações estéticas se aliam harmonicamente os cuidados com a solidez da obra. O resultado, por exemplo, numa catedral gótica é uma estrutura tão complexa que causa pasmo ao visitante. Podemos avaliar

14. **Idem, ibidem,** p. 180.
15. **Idem, ibidem,** p. 181.
16. **Idem, ibidem,** p. 183-184. Sobre a arte grega, o leitor deve comparar o texto aqui citado com o que escrevemos em nossa **História da Grécia,** capítulo sobre as Artes.

essa complexidade da estrutura gótica com a observação de Pernoud: «Nos monumentos antigos um simples capitel encontrado permite reconstituir um templo inteiro; mesmo que se reencontrassem os três quartos de uma catedral gótica, seria impossível reconstituir a quarta».[17]

Na catedral gótica aparecem certos traços que chamam de modo especial a atenção do estudioso da Arte Medieval: a *claridade* que reina nos recintos; a *solidez* da construção; o *verticalismo* que eleva a mente; a *desmaterialização* da pedra. Comentemos brevemente cada uma dessas características.

Sobre a *claridade* (que, observe-se, não é característica de todas as catedrais medievais) anota Pernoud: «Mas a Idade Média amava a luz: sua grande preocupação foi ter santuários sempre mais claros e pode-se dizer que todas as descobertas da técnica arquitetural tendiam a dispor de maiores espaços livres na construção para que as vidraças imensas pudessem deixar passar sempre mais o sol e iluminar sempre em mais alto grau o esplendor dos ofícios religiosos».[18]

Quanto à *solidez* observe-se que numa catedral gótica o volume de pedra sepultado no solo, no trabalho das fundações, ultrapassa o da pedra levantada para o céu: Sob esta fragilidade aparente, sustentando as colunetas delgadas e as flechas perfuradas, esconde-se uma possante armadura de pedra, construção paciente e robusta».[19] No que tange ao *verticalismo*, a catedral gótica exprime através do ritmo ascensional de suas linhas o élan que empolga a alma medieval para o infinito. E aqui encontramos um frisante contraste entre o templo grego e a catedral gótica: o horizontalismo daquele se opõe ao verticalismo desta. «Se o templo grego é uma *harmonia*, a catedral gótica é uma *elevação*».[20] É um *sursum corda*. Finalmente, a *desmaterialização* da pedra. Estamos aqui em face da sensação de leveza e de espiritualidade que nos causa toda a armadura da catedral gótica, repleta de vãos por onde penetram jorros de luz e que criam um ambiente etéreo, imaterial. «A catedral da Idade Média, anota Réau (*obra citada*, p. 63) não é somente uma enciclopédia, um tratado de teologia, uma Legenda dourada; é também um impulso da alma para o céu, uma prece petrificada que se exprime pela espiritualização da matéria, pela ascensão das linhas». Vamos encerrar esta breve tentativa de apresentar os traços característicos da arte medieval lembrando a cuidadosa preparação do artista para a realização de sua vocação: «a visão própria de sua arte, o artista medieval adquire-a através de uma longa aprendizagem».[21]

O pintor, o vidraceiro, o arquiteto conhecem bem os segredos de sua profissão, pois percorreram todas as etapas do ofício através de uma cuidadosa aprendizagem que lhes proporcionou uma admirável precisão técnica.

Cabe aqui uma observação sobre o anonimato dos autores das obras de arte na Idade Média: «Em contraste com a Antiguidade Clássica ou com o Renascimento, a impessoalidade do trabalho de arte e a modéstia dos artistas não oferecem dúvida. Porque, mesmo quando o nome do artista se menciona e este exprime uma ambição pessoal no seu trabalho, a idéia do individual e do particular mantém-se estranha para ele e para os seus contemporâneos. Mas, da mesma maneira, é um exagero romântico falar de anonimato fundamental na arte medieval. Na pintura de miniaturas há inúmeros exemplos

17. Pernoud, **Lumière,** p. 186.
18. **Idem, ibidem,** p. 187.
19. **Idem, ibidem.**
20. Réau, **L'Art du Moyen Age,** p. 65.
21. Pernoud, **Lumière,** p. 182.

de trabalhos assinados e em todas as épocas da sua evolução. Em relação aos monumentos arquitetônicos da Idade Média, apesar do grande número de obras destruídas e de documentos desaparecidos, foi possível estabelecer os nomes de vinte e cinco mil artistas. Não se deve esquecer, no entanto, de que muitas vezes, onde, na arte medieval, o predicado *fecit* se acrescenta a um nome numa inscrição, é a pessoa que encomendou o trabalho que é citada, e não o artista que realizou a obra, e que bispos, abades e outros senhores do alto clero a quem, desta maneira, são atribuídos os trabalhos não passavam, na maior parte, de presidentes das comissões de construção, e não eram nem arquitetos, nem supervisores das tarefas de edificação». [22]

Já chamamos a atenção do leitor para a cuidadosa aprendizagem dos artistas medievais. Digamos, agora, algumas palavras sobre a técnica e o material de que se valiam esses artistas.

É no campo arquitetônico que se revelam de modo especial os resultados das técnicas mecânicas medievais. Nem sempre, entretanto, é possível discernir até que ponto o construtor medieval utilizava-se da contribuição de obras teóricas ou usava métodos meramente empíricos quando tinha que resolver problemas práticos de estática. Entre os que deixaram contribuições importantes à estática teórica deve ser lembrado o nome de Jordão Nemorarius. Outro que merece ser mencionado é Villard de Honnecourt, natural da Picardia. Sua atuação profissional situa-se entre 1225 e 1250. Conhecemos toda a extensão de sua obra graças a seu *Carnet de Notes* conservado hoje na Biblioteca Nacional de Paris e constituído de trinta e três folhas de pergaminho manuscritas em ambas as faces. [23]

Quando se encontrava em Reims, Villard desenhou uma fila dupla de arcobotantes. «Estes arcobotantes, uma das grandes invenções da arquitetura gótica, permitiam escorar os empuxos das abóbadas. Esse método revolucionário possibilitou as construções altas ao mesmo tempo que se aligeiravam as paredes laterais». [24]

Villard interessou-se também pelas passagens de serviço, uma das mais notáveis invenções técnicas que se encontram nas construções das catedrais góticas. Trata-se de um conjunto de passagens ou corredores de serviço, incorporados vertical ou horizontalmente às paredes para assegurar a manutenção e fiscalização dos trabalhos em grandes edifícios. «Esses corredores não existiam nas primeiras igrejas românicas. Em Beauvais construiu-se em cinco níveis diferentes e em Chartres havia nove poços de escada de caracol. O esquema mostra o corte de uma grande igreja equipada de corredores em três níveis, ligados entre eles por escadas em caracol. Essas passagens, situadas no interior ou exterior das paredes, permitiam, em caso de incêndio, chegar rapidamente ao local do sinistro. Facilitavam igualmente a vigilância e a conservação do teto e dos vitrais. Construídas à medida que as paredes eram levantadas, permitiam não só que os pedreiros transportassem seus materiais sem estorvo, mas também a realização de economias em andaimes e escoras durante as obras». [25] Villard em seu já citado *Carnet* dá-nos pormenorizada notícia sobre a localização dos corredores de serviço: «Diante da cobertura das naves laterais, deve existir um caminho sobre o entabulamento e um outro sobre a cumeeira dessas naves, diante dos janelões destinados aos

22. Hauser, **História Social da Literatura e da Arte**, p. 246.
23. Gimpel, **A Revolução Industrial da Idade Média**, p. 107.
24. **Idem, ibidem**, p. 108.
25. **Idem, ibidem.**

vitrais com parapeitos baixos, como vereis no desenho que está sob os vossos olhos. No coroamento dos contrafortes deverá haver florões de anjos e, por diante, arcobotantes. Diante da grande cumeeira do alto deverá haver caminhos e parapeitos sobre o entabulamento para circular quando há perigo de fogo. Também deverá haver no entabulamento calhas para coar a água». [26]

O problema de transporte e de içamento de cargas interessou também a Villard. Sabemos, graças aos manuscritos iluminados, que na construção das catedrais eram utilizados diversos tipos de máquinas como guinchos, polias, cabrestantes, etc., mas Villard foi o primeiro a desenhar um parafuso combinado com uma alavanca, ou seja, um macaco a respeito do qual diz que «por este meio faz-se um dos mais potentes engenhos para içar os fardos». [27] Ainda sobre as experiências e resultados obtidos na técnica de construção convém reproduzir a observação de López: «Multiplicaram os arcos semicirculares e, mais tarde, os arcos quebrados. Cruzaram-nos por debaixo das abóbadas e reforçaram-nos com arestas e ogivas. Justamente puseram-nos de modo a que se prestassem mútuo apoio. Ancoraram-nos a contrafortes. Sustentaram-nos por arcobotantes. Coroaram-nos de agulhas para neutralizar a força da gravidade do impulso lateral. Dividiram os edifícios em compartimentos, possuindo cada um o seu equilíbrio próprio e contribuindo, assim, para o do conjunto. Quase todos esses artifícios se importaram ou inventaram durante a idade românica, ou mais cedo ainda. A arte gótica floresceu logo que eles foram sistematicamente coordenados e levados até às suas últimas conseqüências extremas. É por isso que tecnicamente essa arte não foi uma reação contra o românico, mas antes uma fase posterior na mesma via». [28]

Depois dessas breves e incompletas considerações em torno de alguns aspectos das técnicas de construção do mundo feudal, passemos a um rápido estudo sobre o material empregado.

Um texto lombardo do século VII ou do início do século VIII menciona dois tipos de construção: *opus romanense e opus gallicum*. «O primeiro destes termos recorda-nos que a pedra e o tijolo tinham constituído o postulado técnico e estético da Roma Antiga e mantiveram o prestígio desta nas duas Romas da Alta Idade Média (a Roma oriental dos imperadores bizantinos e a Roma Ocidental dos papas). Pedra e tijolo deviam impor-se ao longo da renascença artística que os historiadores modernos chamam também de «românica». O termo *opus gallicum* sublinha que celtas e francos por muito tempo permaneceram fiéis à madeira e aos outros materiais leves. Acabaram por renunciar a eles, mas a desforra surgiu sob a forma dessa arquitetura de vidro enquadrada por um mínimo de pedra, que os alemães iriam importar no século XIII sob o nome de *opus francigenum*. Chamamos-lhe, sem razão, «gótica». [29]

A extração da pedra constitui uma das mais importantes indústrias da Idade Média. Ainda hoje na França encontram-se vestígios dessa atividade embora milhares de pedreiras medievais a céu aberto tenham sido «reconquistadas pela natureza, como é o caso da pedreira de Berchères-les-Pierres, na planície de La Beauce, que deu origem à catedral de Chartres». [30] A catedral de Notre Dame de Paris exigiu um intenso trabalho de extração de pedras, pois foi construída com pedras provenientes dos *faubourgs* Saint-Michel, Saint-

26. **Idem, ibidem**, p. 109.
27. **Idem, ibidem.**
28. López, **O Nascimento da Europa**, p. 197.
29. **Idem, ibidem**, p. 197.
30. Gimpel, **A Revolução Industrial na Idade Média**, p. 33.

Jacques e Saint-Marcel.[31] «Os trabalhadores das pedreiras perfuravam extensas galerias paralelas, cortadas por galerias transversais, cujo conjunto formava uma espécie de gigantesco tabuleiro de xadrez. Foram igualmente abertas galerias sobrepostas que podiam cobrir até três andares. Espaçosas oficinas eram instaladas para desbastar a pedra e facilitar a passagem de carroças puxadas a bois ou cavalos. Para evitar os desabamentos os operários deixavam pilares de seção retangular, chamados «pilares torneados», ou construíam colunas artificiais formadas de pedras de alvenaria sobrepostas e às quais se dava o nome de «pilares armados».[32]

Registre-se que a França exportou pedra para a Inglaterra durante séculos. Guilherme, o conquistador, escolheu a pedra normanda para construir Battle Abey «O arquiteto francês Guillaume de Sens, convidado em 1174 a reconstruir o coro incendiado da catedral de Cantuária, tratou de obter pedra do ultramar. O material escolhido será a pedra de Caen. Para a construção do castelo de Winchester, serão importadas 1700 pedras de Caen, pelo preço de 4 libras e 7 soldos, em 3 de setembro de 1222. Para a abadia de Westminster serão desembolsadas, a 25 de março de 1253, em pagamento de um carregamento de pedras da mesma origem, 53 libras e 4 soldos...»[33]

Ao lado da pedra, o ferro também foi usado em profusão nas construções. Um texto do frade franciscano Barthélémy l'Anglais, de 1260, testemunha-nos o valor que a Idade Média atribuía ao ferro: «Sob numerosos pontos de vista, o ferro é mais útil ao homem que o ouro: se bem que os seres cúpidos cobicem mais o ouro que o ferro. Sem ferro, as pessoas não se poderiam defender contra seus inimigos nem fazer triunfar o direito comum, os inocentes asseguram sua defesa graças ao ferro e a imprudência dos malvados é castigada pelo ferro. Além disso todo o ofício manual requer o emprego do ferro, sem o qual ninguém poderia cultivar a terra nem construir uma casa».[34]

Os construtores medievais empregaram o ferro com entusiasmo e às vezes até de modo irrefletido. «Acreditando reforçar assim as paredes, os operários da Idade Média chumbaram muitas vezes as amarrações de ferro na alvenaria. O arquiteto da Sainte-Chapelle em Paris utilizou esse processo, responsável por alguns defeitos que apareceram no edifício. O arquiteto da Casa do Capítulo, peça octogonal da abadia de Westminster, construída de 1245 a 1255, utilizou uma estrutura metálica em forma de guarda-chuva para impedir que as paredes se afastassem. Tal como se fizera na Sainte-Chapelle, ele fixou nas paredes as amarrações que iam terminar em grampos chumbados à fina coluna central. Apesar de engenhoso, esse sistema não foi mais eficaz que o de Paris. As hastes metálicas tiveram que ser retiradas e substituídas, no século XIV, por arcobotantes. Entretanto, pode-se ver perto daí, nas naves laterais da abadia, os tirantes que mantinham — e ainda hoje mantêm as paredes do edifício em sua posição. As contas dos canteiros da Idade Média mencionam toda a espécie de utensílios e ferramentas de ferro: sarrafos, varas, fechaduras, grampos, etc. O que é mais extraordinário, sem dúvida, é a quantidade de pregos de diferentes tipos e calibres então em uso».[35]

31. Idem, ibidem, p. 34.
32. Idem, ibidem.
33. Idem, ibidem, p. 35-36.
34. Idem, ibidem, p. 36-37.
35. Idem, ibidem, p. 38.

I. ARTE ROMÂNICA

Generalidades

Convém preliminarmente esclarecer o leitor sobre a origem da denominação «roman» (românica). Este vocábulo foi proposto pelo arqueólogo normando Arcisse de Caumont em seu *Essai sur l'architeture religieuse du Moyen Age* (1824) em substituição da expressão *velho-gótico* (em alemão: *altgotisch*). De Caumont justificou a escolha do termo lembrando a designação dada às línguas derivadas do latim: *românicas*. Na Alemanha esta designação foi adotada pelo historiador da arte Franz Kugler em seu *Handbuch der deutschen Kunstgeschichte* (Manual de História da arte alemã, 1842): *romanisch* substituiu, a partir de então, as expressões *altgotisch* ou *älteste deutsche Art*.[36] A palavra passou a ser usada, em todas as línguas da Europa: em italiano, espanhol e português: *românico*, em inglês *romanesque*. Note-se todavia que os arqueólogos ingleses empregam freqüentemente, em lugar de «estilo românico», a expressão «estilo normando» que indica sua importação da Normandia, após a batalha de Hastings (1066). Os italianos usam também a expressão *estilo lombardo* para acentuar a importância da Lombardia como centro irradiador da arquitetura românica. Acentue-se que a expressão «arte românica» encobre, na realidade, vários estilos difundidos através da Europa Ocidental nos séculos XI e XII, estilos esses que apresentam certos traços comuns ao lado de grandes diferenças. «A arte românica da Alemanha distingue-se da de França ou da de Itália, e encontramos, além disso, em cada país, vários estilos regionais. A arte da Lombardia é diferente da de Toscana, que fica mais ao sul, e mais ainda da arte da Itália Meridional e da Sicília. No âmbito dos países germânicos, os edifícios renanos não se parecem com os de qualquer outra região. Na França os historiadores contavam dezesseis ou dezessete estilos românicos».[37]

Um denominador comum a todas essas divergências é o traço fundamental e marcante da arte românica: ela foi essencialmente uma arte sacra, a arte da cristandade ocidental em expansão. Com efeito, as formas pesadas, vastas e imponentes das igrejas românicas exprimem a preocupação de proclamar o poder majestático do Senhor. «Estas igrejas românicas são, de acordo com a influência daqueles que as mandam edificar, expressões imponentes de poder ilimitado e de recursos infinitos. Foram denominadas «fortalezas de Deus», e são, na verdade, tão grandes, tão sólidas e tão maciças como as fortalezas e os castelos da época — demasiadamente grandes até, em relação ao tamanho das congregações. Erguiam-se, no entanto, não apenas para servir a fé, mas para maior glória de Deus, e, tal como os edifícios sagrados do antigo Oriente, diferentemente de qualquer arquitetura das últimas épocas, serviam como símbolo do poder supremo e da autoridade».[38]

Convém lembrar aqui a importância enorme da atuação dos monges na criação do estilo românico. Naval observa: «Pode afirmar-se que os monges, sobretudo das ordens beneditinas, foram os grandes arquitetos do estilo românico».[39]

36. Réau, L'Art au Moyen Age, p. 14.
37. Upjohn, História Mundial da Arte, p. 132.
38. Hauser, História Social da Literatura e da Arte, p. 258.
39. Naval, Arqueología y Bellas Artes, p. 224.

O regionalismo, que empresta os mais diversos matizes às realizações da arte românica, «traduziu-se na utilização de materiais indígenas, na invenção de processos engenhosos, de modo a resolver problemas de equilíbrio arquitetônico, na adaptação das plantas das igrejas, dos mosteiros e dos castelos às suas funções específicas, na criação de novas técnicas, como a arte do vitral, cada região buscando as suas próprias soluções e conservando a originalidade que lhe era peculiar».[40]

As origens da arte românica então vinculadas não só ao passado mas também e principalmente aos acontecimentos que, após a cessação dos efeitos devastadores das novas invasões (húngaros, normandos, etc. ver primeiro volume da *História do Mundo Feudal*), caracterizam a evolução da História Medieval. «Depois das últimas invasões de húngaros, normandos e sarracenos, juntamente com o fenômeno aglutinante do monaquismo, obra dos beneditinos, e o estabelecimento de estradas de peregrinação, que se dirigiam a pontos tão distantes entre si como Roma, Jerusalém e Santiago de Compostela, um período de tranqüilidade na Europa facilitou o estabelecimento e a difusão de um novo estilo artístico».[41]

Na gênese da arte românica podemos apontar:

1) Influências orientais e bizantinas.

2) Estudo dos sistemas de construção clássicos dos romanos.

3) Efervescência de um mundo novo que surge principalmente a partir do século XI.

Compreende-se que a nova arte em comparação com a fase anterior da Idade Média (ver nossa *História dos Reinos Bárbaros*, II volume), apareça mais inovadora, mais expressiva e variada ao extremo. «É na metade do século XI, quando os arquitetos aprenderam a talhar e a esculpir a pedra e quando resolveram por meio do arcobotante o problema difícil da abóbada, que se formam as escolas regionais cujo florescimento ocorre no século XII».[42]

Na propagação da arte românica as rotas de peregrinação desempenham relevante papel. «A rotunda do Santo Sepulcro de Jerusalém, construída no início das cruzadas, será logo reproduzida em toda a Europa. Santiago de Compostela e São Saturnino, de Tolosa do Languedoc, são igrejas gêmeas, apesar de construídas a primeira em duro granito, a segunda em frágil tijolo, cada uma num extremo do caminho de peregrinação. Outro foco de irradiação constituem os mestres comacinos lombardos, antiga confraria de pedreiros de Roma, cujos antepassados refugiaram-se no lago de Como. Nesta época saem de seu retiro, espalhando-se pela Itália, França e Catalunha, expandindo seu hábil e econômico sistema de construção à base de silharejo».[43]

Antes de estudarmos a arquitetura românica em seu período de apogeu, convém dizer algumas palavras sobre a arquitetura que se desenvolve na Alemanha e na Lotaríngia entre 950 e 1050, mais ou menos, e que recebeu o qualificativo de *otônida*. Esta arquitetura manifesta-se em grande quantidade de igrejas cuja construção muito deve à piedade e magnificência dos imperadores Otão, o Grande, e Conrado II bem como à atuação de prelados eminentes tais como Bruno de Colônia e Bernward de Hildesheim.

40. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 137.
41. Bassegoda, **Atlas de História da Arte**.
42. Bréhier, **Arte Francesa na Idade Média** (Delta-Larousse, p. 3994).
43. Bassegoda, **Atlas de História da Arte**.

Robustez, equilíbrio, severidade e muitas vezes grandiosidade, eis as características gerais das construções otônidas. «Apesar de alguns matizes regionais, principalmente sensíveis no Saxe e na Alsácia, essa arte otônida apresenta em todas regiões do Império, de 950 a 1050 aproximadamente, da Lorena à Boêmia e à Polônia, uma certa unidade. Exteriormente: imensas catedrais ou abadias de grandes proporções, cobertas de armações de madeira, torres múltiplas muito altas, enquadrando a fachada e sobrepondo-se à parte externa da abside. Interiormente: paredes contínuas atravessadas por arcadas, pilares maciços, púlpitos a oeste. No todo, uma decoração muito sóbria, uma impressão austera. Encontram-se as mesmas características, com apenas algumas inovações, algumas experiências bastante tímidas, no Norte da França e na Champanha (Saint-Riquier, Corbie; Saint-Rémi — de Reims — de 1005 a 1049; Moutiers-en-Der, Abadia reconstruída, de 960 a 982, por Adson, amigo de Gerberto, o futuro papa Silvestre II, confidente de Otão III, na Ilha-de-França (Saint-Germain), nas regiões do Loire (Saint-Martin de Tours e Saint-Aignan de Orléans). Na Normandia em Saint-Wandrille, em Jumièges e na primeira catedral de Ruão, as novidades impõem-se mais: naves laterais abobadadas, decorações com arcadas cegas. Esta identidade de estilo leva R. Grodecki a falar de uma «primeira arte românica do Norte» que se estenderia do oceano ao Elba, do mar do Norte ao Loire e aos Alpes».[44] Héliot considera a arquitetura otônida uma arquitetura imperial que se liga por todas as suas raízes às construções da dinastia precedente prolongando diretamente a arquitetura carolíngia «da qual constitui um capítulo suplementar».[45] Alguns elementos novos traduzidos em certas combinações inéditas, algumas contribuições italianas de importância secundária e notáveis variações regionais, assinalariam, segundo Héliot, a diferença entre a arquitetura carolíngia e a otônida. O mesmo autor sublinha a influência desta arquitetura sobre o românico de além-Mosa e sobre as igrejas contemporâneas da Inglaterra e da França setentrional.[46]

Paralela à «primeira arte românica do Norte» (a expressão, como já vimos, é de Grodecki) desenvolve-se uma «primeira arte românica meridional» «muito engajada, ela também, na tradição mas gradualmente renovada por numerosos empréstimos e, em pouco tempo, repleta de promessas».[47] Os empréstimos são feitos à arte bizantina através principalmente de Ravena. «Os monumentos de tijolos com grandes naves estruturadas sem qualquer articulação interior, com seus campanários cilíndricos, suas colunas com grandes capitéis, suas cornijas esculpidas como dentes de serra, nichos ou arcadas, mantêm as tradições ravenatenses e bizantinas muito vivas e praticamente imutáveis em toda a zona adriática da Itália».[48]

A influência ravenatense se faz sentir na Lombardia, na região de Como e de Milão. Inovações relevantes imprimem contudo um novo aspecto às produções arquitetônicas: «distribuição da nave em vários volumes distintos, articulação da cripta, posteriormente do coro, dispondo um corredor de circulação em volta do altar *(deambulatório)*, cobertura por abóbadas de pedra com arcos salientes, abóbadas de arestas (isto é, formadas pela penetração de duas abóbadas perpendiculares) com diagonais acentuadas por arcos, *costelas* sensivelmente salientes. A decoração exterior complica-se um pouco:

44. Heers, **História Medieval**, p. 107-108.
45. Héliot, **Art Roman**, p. 422.
46. Idem, **ibidem**.
47. Idem, **ibidem**, p. 427.
48. Heers, **História Medieval**, p. 108.

alinhamento de nichos ou de arcadas, ao qual se dá o nome de faixas lombardas. Essa arte dos mestres pedreiros de Milão e de Como — os comacini — propagou-se em direção ao sul, na Toscana, em Roma, até na Apúlia (São Nicolau de Bári, iniciada em 1087). Sua progressão em direção ao norte provoca uma renovação artística cujas estapas foram salientadas pelo estudo doravante clássico de J. Puig i Cadafalch. A primeira arte românica meridional ganha de início o litoral mediterrânico da França e a Catalunha; pelos vales do Ródano e do Saona, atinge a Borgonha e os vales alpinos onde se choca com a arquitetura otônida; mas a decoração lombarda é encontrada até nas margens do lago Thoune (Spiez) e ao norte mesmo do lago de Constança (Sankt Blasien, 1013-1036).[49] Deve-se acentuar que na Catalunha, a partir da segunda metade do século X, as abóbadas de pedra recobrem primeiramente pequenas igrejas e posteriormente, já no século XI, naves de maior dimensão. A arquitetura catalã, herança inegável da congênere lombarda, sofre a influência moçárabe e bizantina.

Depois desta introdução passemos ao estudo da arte românica já em plena maturidade, isto é, da grande *arte românica*.

1. Arquitetura Românica

A arquitetura românica, observa Héliot, «escapa às definições precisas». É mais fácil senti-la que defini-la e explicá-la. Compreende-se, assim, a dificuldade em caracterizá-la, ainda que de um modo geral. Entre outras podemos, contudo, sublinhar as seguintes características.

1) Uma primeira característica diz respeito à *originalidade* da arquitetura românica. Vinculada inegavelmente a tradições artísticas as mais diferenciadas no tempo e no espaço, a *arquitetura românica* não só assimilou os diversos elementos recebidos mas de tal maneira os modificou e adaptou às novas necessidades e aos novos ideais artísticos que obteve efeitos verdadeiramente originais, que configuraram um novo capítulo na história da arte ocidental.

Ao desejo de produzir coisa nova que inspirou os mestres românicos aliou-se a deficiência do material (por exemplo, a argamassa de qualidade inferior) no sentido de contribuir para evitar a cópia servil, o plágio. «Eram obrigados a descobrir soluções novas para poderem interpretar e adaptar ao seu programa as formas arquitetônicas do passado, a construir, por exemplo, abóbadas de berço com aduelas cortadas segundo um eixo horizontal, a empregar abóbadas de quarto de círculo para contrabalançar a abóbada central, a substituir os pendentes de triângulos esféricos por fiadas de pedra em que a de cima é sempre mais saliente em relação à inferior, a talhar num só bloco de pedra o capitel e o astrágalo. É na própria variedade das soluções adotadas que reside a originalidade das escolas regionais».[50]

2) Uma característica comum às escolas regionais é a conservação do ornato bárbaro dos tempos merovíngios «associado, por vezes de maneira feliz, ao ornato antigo, como por exemplo ao capitel coríntio, onde a roseta central é substituída por nós entrelaçados; nas arquivoltas, onde as gregas são acompanhadas por bastonetes quebrados ou por imbricações. No século XI produziu-se mesmo uma espécie de recrudescimento da decoração geométrizada, que se revestiu de aspectos diversos, segundo a região onde era empregada».[51]

49. **Idem, ibidem.**
50. Bréhier, **Arte Francesa na Idade Média** (Delta-Larousse, p. 3996).

3) Ainda quanto à decoração observe-se mais uma característica da arquitetura românica: a manutenção de formas decorativas da arte romana tais como os elementos e o perfil do capitel coríntio. Lembremos que no século XII há uma espécie de renascimento artístico inspirado pelos eruditos, o que explica, por exemplo, na Provença, a existência de toda a gama decorativa clássica.

4) Um traço característico da arquitetura românica é a perfeita inserção da escultura no plano arquitetônico. Com efeito, é da própria arquitetura que a obra do escultor recebe os limites em que se vai desenvolver. A escultura forma um todo único com o edifício.

5) A substituição das frágeis armações de madeira pelas abóbadas de pedra, eis mais um traço característico da arquitetura românica. «Assim se farão as mais diversas experiências, tais como abóbadas de perfil semicircular (cânon segundo); de perfil semicircular com arco de reforço (cânon seguido com arcos em feixes); como em São Pedro de Roda; com arcos com feixes e abóbada de aresta (dois cânones cruzados), na Madeleine, de Vezelay; de cânon seguido em ponta, no claustro de Le Puy; de cânon seguido de perfil em ponta, como no Fontenay; de sucessão de cúpulas de tipo bizantino, na catedral de Angoulême, etc. Tais abóbadas se apoiarão em muros, como em Saint-Benoit sur Loire; sobre pilares e colunas alternadas, como em São Miguel de Hildesheim; sobre pilares compostos, como em São Vicente, de Cardona».[52] Génicot chama a atenção para a importância do emprego da abóbada na arquitetura românica: «Em elevação, o emprego da abóbada constitui uma inovação importante, em si e pelas conseqüências que traz. Esta abóbada apresenta de começo duas particularidades: é construída à moda romana, em berço contínuo, e apóia-se igualmente sobre todos os pontos das paredes laterais, ergue-se sobre um cimbre, é feita de pedra miúda argamassada, por isso mesmo maciça e espontaneamente pesada. Exerce por isso sobre os muros, e sobre cada um dos seus pontos, um esforço vertical e tangencial que oferece o perigo de os esmagar ou derrubar. Para obviar a essa ameaça, os arquitetos servem-se de expedientes: reduzem a altura, reforçam a espessura dos muros em toda a sua extensão, encostam-nos a tribunas, ladeiam-nos de torres, diminuem as aberturas. Depois imaginam um meio menos rudimentar; erguem transversalmente, de trave em trave, frechais, que apoiados sobre pilastras ou pequenas colunas, embutidas e sustentadas por contrafortes, suportam a abóbada e agüentam nos seus pontos mais fortes quase todo o seu esforço. Melhor ainda, substituem à abóbada em berço a abóbada de arestas, obtida pela intersecção em ângulo reto de duas abóbadas em berço, apoiando-se uma na outra».[53]

6) A forma da planta é variável «mas será geralmente ou planta concentrada, rotundas de Bornholm ou de São Pedro de Cervera, ou de uma a cinco naves, cruzadas por outra perpendicular chamada cruzeiro ou transepto, e terminadas em uma abside sobre a qual abrem-se absidíolas ou capelas laterais».[54]

51. **Idem, ibidem,** p. 3998.
52. Bassegoda, **Atlas de História da Arte.**
53. Génicot, **Linhas de Rumo,** p. 216.
54. Bassegoda, **Atlas de História da Arte.**

7) Um rápido olhar às igrejas românicas permite-nos perceber uma característica geral das mesmas: uma estrutura robusta, pesada, densa, firmemente agarrada ao solo. A generalização da construção de torres é também um fato que chama a atenção.

Depois desta rápida tentativa de apresentar algumas características gerais da arquitetura românica, vamos passar a um breve estudo dos traços peculiares a cada escola. Preliminarmente convém repetir a seguinte observação suscetível talvez de contestação: «Não é importane saber, dentro dos estilos românicos, quais são os mais antigos, pois todos conservaram alguns elementos tradicionais. Em diversos países, os edifícios construídos foram mais ou menos contemporâneos, e é difícil entrar em pormenores e determinar influências recíprocas em obras como estas. No entanto, os arquitetos lombardos são em geral considerados como tendo sido os primeiros inventores do estilo românico. Apesar de esta questão ser controversa, a história mostra como a escola lombarda influenciou as escolas normanda e renana».[55]

Lombardia

A arquitetura românica da zona lombarda, anota Héliot, recebeu muitas influências do Oriente, da França e da Alemanha. Quatro características podem ser apontadas à arquitetura lombarda: A abóbada de arestas, os pilares compostos, os contrafortes e a alternância de elementos fortes e fracos. Façamos um ligeiro comentário sobre cada uma dessas características. *A abóbada de arestas* divide a igreja em tramos quadripartidos. Exemplo típico desta divisão é a igreja de Santo Ambrósio de Milão (1046-1196). «A nave central está, de fato, dividida em tramos de forma quadrada cujos lados e diagonais são sublinhados por arestas ou nervuras. Cada tramo compreende três pares de nervuras; os dois arcos que atravessam a nave (arcos dobrados), os dois outros que ficam ao longo da nave central (arcos de forma ou formeiros) e as duas arestas diagonais (arcos cruzeiros) dividem o tramo em quatro triângulos. As nervuras ora constituíam realmente o suporte em relação aos painéis da abóbada, ora permitiam, muito simplesmente, uma economia de cimbres; de qualquer modo, articulam a abóbada, sublinham as linhas de força da estrutura e parecem concentrá-las sobre os pilares. Como os arcos lombardos são sempre de volta inteira, os arcos diagonais, mais alongados do que os outros, têm de ser alternados».[56]

Os pilares compostos foram criados porque cada aresta exige um suporte individual. Em sua forma mais completa os pilares compostos «compreendem uma pilastra ou colunelo correspondente a cada nervura e, dado que cada pilar suporta cinco arcos da abóbada da nave central (um arco dobrado, dois cruzeiros e dois formeiros), os cinco elementos aparecem no lado que está voltado para a nave central».[57]

As nervuras das abóbadas exercem considerável pressão sobre as paredes e para neutralizá-la foram colocados contrafortes do lado de fora das naves laterais «formando uma massa saliente na parede, em frente de cada pilar forte. As abóbadas das naves laterais também exercem pressão sobre o vão, mas, assim como os pilares pequenos chegam para receber o peso das arestas, também um pequeno contraforte é suficiente para neutralizar a pressão das naves laterais».[58]

55. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 147.
56. Idem, ibidem, p. 147-148.
57. Idem, ibidem, p. 148.

Em correspondência com os pilares fortes alternados com pilares pequenos, os contrafortes mais resistentes alternam com os contrafortes pequenos. «Deste modo, também no exterior os elementos fortes alternam com os fracos, revelando assim a estrutura interna do edifício».[59] A lógica da construção e a alternância ritmada dos elementos de suporte chamam de modo especial a atenção do estudioso da história da arquitetura quando focaliza o estilo lombardo. Observe-se, contudo, que encontramos nele um defeito: a ausência de luz motivada pelo fato de as galerias e contrafortes só permitirem a abertura de janelas nas paredes exteriores das naves laterais e nas extremidades da nave central. Explica-se assim por que a maioria das igrejas lombardas é sombria.[60]

A influência da arquitetura lombarda irradiou-se através da Alemanha, da Itália Meridional, da Normandia e de outras regiões. Na catedral de Worms (século XII), por exemplo, a inspiração lombarda encontra-se presente na abóbada de arestas com tramos quadripartidos, nos pilares compostos, na alternância de pilares fortes com pilares fracos e nos contrafortes rudimentares. Note-se que a influência lombarda na Alemanha explica-se não só pela proximidade mas pelo fato de ambos os países constituírem partes importantes do Sacro Império. Quanto à influência da arquitetura lombarda na Normandia relaciona-se, sem dúvida, com a presença na região de eclesiásticos oriundos do norte da Itália (como, por exemplo, Lanfranco e Santo Anselmo — I volume da *História do Mundo Feudal*). A planta da igreja de Santo Estêvão, em Caen, mostra-nos a abóbada de arestas, os pilares compostos, a alternância de elementos fortes com fracos e os contrafortes da escala lombarda, embora com algumas diferenças.[61] Sublinhe-se que as igrejas normandas possuem clarabóias enquanto que as lombardas foram privadas deste elemento tão importante para a iluminação em virtude dos contrafortes. «Na Normandia, as paredes espessas constituem provavelmente um esteio suficiente, embora por vezes se introduzam contrafortes na parede da clarabóia, por trás de cada pilar».[62]

Toscana

A arquitetura românica da Itália Central apresenta um relativo conservadorismo embora seus artistas não tenham deixado de acolher uma ou outra inovação.

Exemplo da arquitetura românica toscana é o complexo arquitetônico de Pisa que abrange a catedral, a famosa torre inclinada, o batistério (séculos XI e XII) e o campo santo. A planta da catedral lembra uma basílica romana, o que explica por que nesse templo o visitante respira uma atmosfera clássica. «Dividida por colunas em nave central e naves laterais, e iluminada por uma clarabóia, essa planta transforma o transepto rudimentar da antiga basílica em dois braços nitidamente salientes, e prolonga a nave central para além do transepto, tomando assim a forma de uma cruz latina. As

58. Idem, ibidem, p. 152-153.
59. Idem, ibidem, p. 152.
60. Idem, ibidem, p. 156.
61. Idem, ibidem, p. 159.
62. Idem, ibidem, p. 161.

paredes pouco espessas e os suportes esguios indicam que, embora as naves laterais estejam cobertas por pequenas abóbadas, o teto da nave central é ainda de madeira e, portanto, menos pesado que uma abóbada de pedra, e sem incidência lateral».[63]

No campanário de Pisa (cuja construção iniciou-se em 1174) reaparecem as arcadas da catedral. A inclinação do campanário, que lhe deu tanta fama através do tempo e do espaço, teve início antes da conclusão da construção. «O ângulo de inclinação é ligeiramente maior embaixo do que em cima, como se os construtores tivessem tentado compensar o aluimento, ou pelo menos atenuá-lo durante a sua construção. A inclinação da torre dá uma sensação de insegurança bastante perturbadora. Embora atualmente pareça estabilizada (os engenheiros esforçaram-se por consegui-lo) não deixa por isso de constituir uma anomalia arquitetônica».[64]

Sicília

A arquitetura da Itália Meridional, da Apúlia à Sicília, caracteriza-se por uma intensa mistura de estilos: compreende-se assim que o românico siciliano seja diferente do toscano embora tenha a marca de uma tradição latina. Bizantinos, árabes e normandos deixaram sua contribuição arquitetônica. «O Duomo, ou catedral, de Monreale, perto de Palermo, data do século XII; as naves laterais e a nave central têm uma construção leve e o tecto de madeira, como a basílica cristã, mas os capitéis encimados por impostas e os mosaicos são de inspiração bizantina. As cores cintilantes conferem ao exterior um aspecto oriental; as pedras douradas das arcadas cegas da abside contrastam com a superfície de gesso das paredes que as preenchem. Estas arcadas são entrelaçadas, isto é, as colunas de uma arcada alternam com as de uma outra que lhes sobrepõe. As arcadas entrelaçadas são características da arquitetura normanda. Por outro lado, os arcos quebrados sicilianos inspiram-se mais nos arcos árabes do que nos de volta inteira comuns a maior parte dos estilos românicos».[65] Note o leitor que esses arcos quebrados, de inspiração oriental, só são encontrados, na fase românica, em países que tiveram contacto com a arte árabe, principalmente a Sicília e a Espanha. Upjohn chama a atenção para a inexistência de qualquer relação entre esses arcos quebrados e o arco gótico em ogiva.

Borgonha

Entre as escolas regionais da França destaca-se a *borgonhesa* não só pelo vasto domínio que abarcou (Borgonha, Franco-Condado, Suíça romana e Lionês) como também pela influência que exerceu em outras regiões. Os primeiros traços da escola borgonhesa aparecem na igreja abacial de Cluny (1088-1121): «a abóbada, com 33 metros de altura, em berço quebrado, com um arco dobrado em cada pilastra, colunas ornadas com pilares acanelados, arcadas agudas sustendo um falso trifório com aberturas próximas aos pilares, assim como celas com janelas altas».[66] Registre-se que a abadia de Cluny

63. **Idem, ibidem,** p. 139.
64. **Idem, ibidem,** p. 143.
65. **Idem, ibidem.**
66. Brehier, **Arte Francesa na Idade Média** (Delta-Larousse, p. 4002).

foi demolida no primeiro quartel do século XIX. Seguem a mesma inspiração de Cluny e a mesma disposição de elementos a igreja de Paray-le-Monial (1109), a igreja de Saint-Andoche de Saulieu e a catedral de Autun.

«Uma tradição diferente aparece em La Madeleine de Vézelay (1106-1132) e em Anzy-le-Duc, onde o arco pleno é empregado com exclusividade, as naves principais, assim como as naves laterais, são cobertas com abóbadas de aresta e as arcadas dão diretamente para as altas janelas».[67]

Outras escolas francesas[68]

Apenas para exemplificar lembremos ainda as seguintes escolas francesas: A *escola de Auvergne* conserva traços arcaicos do seu nascimento (século X). Entre suas características, devem ser anotadas:

1) Anulação dos empuxos oblíquos da abóbada da nave central por meio de abóbadas de quarto de círculo que cobrem as tribunas, abertas para a nave através de pequenas arcadas;

2) um transepto inteiramente devassado, com uma cúpula sobre trompas no cruzeiro, encimada por um campanário octogonal;

3) coro construído em cima da cripta e circundado por um deambulatório com capelas radiantes.

A *escola do Poitevin* (na Aquitânia) apresenta, entre outras, as seguintes características:

1) nave abobadada em berço e apoiada por abóbadas em aresta das naves laterais;

2) ausência de tribunas;

3) pilares elegantes em quatro folhas;

4) transepto com cúpula sobre trompas no cruzeiro e campanário;

5) cabeceira com deambulatório e capela radiantes.

2. Escultura

Um rápido olhar sobre a História da Escultura Medieval possibilita-nos, desde logo, estabelecer uma de suas principais características: a escultura medieval existe para a arquitetura. Esta dependência está acentuada de modo especial na arquitetura românica. Com efeito, no período da arte românica, a escultura não só forma um todo com a arquitetura mas até mesmo é gerada por esta. O cânon das figuras representadas é determinado não por suas proporções naturais mas pelo espaço a ser preenchido. A grande missão da escultura é embelezar as igrejas e os claustros. «Por vezes obtém-no cobrindo a frontaria de estátuas e baixos-relevos e circundando-a com um friso largo à romana. As mais das vezes, concentra os seus esforços nos capitéis e nas portas. Em torno dos primeiros dispõe folhagens ou desenhos geométricos, faz surgir seres fantásticos, queridos da arte oriental ou bárbara; narra em esquemas ingênuos, episódios da Bíblia, a vida e milagres de um santo popular ou as peripécias da «psicomaquia», da luta das virtudes e dos vícios. Realça-as com cenas e personagens que coloca primeiro na padieira ou nas cercaduras dos pés direitos ou nas aduelas, depois no tímpano

67. **Idem, ibidem,** p. 4002.
68. **Idem, ibidem.**

ou nos espaços entre as portas até que, acabando por ornamentar tudo, cria essa maravilha da arte medieval: o pórtico».[69]

Além da subordinação em relação à arquitetura, outras características podem ser apontadas na escultura românica. Assim, por exemplo, um certo «irrealismo» motivado pelo condicionamento das proporções das figuras aos espaços vazios deixados pela obra arquitetônica: os escultores vêem-se na contingência de falsear as proporções.

O simbolismo tem também um papel de relevância na escultura românica. É que o tamanho e o aspecto de cada personagem relacionam-se diretamente com o papel que cada um desempenha no conjunto e com o sentido religioso de que se reveste. Assim, por exemplo, compreende-se que Cristo seja representado em escala maior que a dos apóstolos.

Outro aspecto característico da escultura românica diz respeito à ornamentação dos capitéis.[70] Em comparação com os capitéis da arte antiga da Grécia (ver nossa *História da Grécia*, capítulo sobre as Artes) os capitéis românicos apresentam uma imensa variedade de formas e de ornamentação. Ora são cúbicos, ou são troncônicos, ora são isolados ou emparelhados. A ornamentação pode ser ou geométrica ou de folhagem ou ainda historiada. Sob o ponto de vista iconográfico os capitéis historiados são os mais interessantes: representam cenas com múltiplos personagens. É curioso observar que estes capitéis deixaram de ser esculpidos à medida que a elevação progressiva das naves (e aqui já estamos em pleno gótico) afastava-os do alcance da vista. É que eles eram trabalhados com uma finalidade bem clara: serem «lidos» e compreendidos pelos freqüentadores dos templos. Sublinhe-se: os capitéis historiados foram uma criação especificamente românica.

Antes de fazermos uma ligeira síntese da evolução histórica da escultura românica e enumerarmos as principais escolas, convém chamar a atenção do leitor para o quanto essa escultura deve às artes menores e à pintura que transferiram para a nascente arte da cantaria uma infinidade de tipos e motivos.[71] Assim, por exemplo, a influência pictórica revela-se freqüentemente na mobilidade de figuras, no vestuário, no caráter de desenho de certos produtos da escultura. Da mesma forma os motivos da ourivesaria refletem-se em simples pormenores como, por exemplo, a decoração de um arco que enquadra uma figura.[72]

A segunda metade do século XI assistiu a um renascimento da escultura arquitetônica. O quadro geográfico deste renascimento está representado pelas regiões cristãs da Espanha setentrional, pelos territórios franceses do sul do Loire, pela Itália setentrional e pela Apúlia. É curioso observar que os países afastados do Mediterrâneo desempenham um papel secundário nesse renascimento. «Assim, na França, ao norte do Loire, não existe plástica arquitetônica que valha a pena mencionar. As grandes igrejas normandas, por exemplo, obras-primas da arquitetura românica, continuam desprovidas de qualquer adorno plástico. O território imperial dos Hohenstaufen mantém a tradição otoniana. As obras mais importantes de escultura românica nas regiões do Mosa e do Reno, ou na Saxônia, são feitas de metal. A grande contribuição britânica para a arte românica não foi a estatuária, mas sim a miniatura, cultivada nos mosteiros beneditinos do Sul da Ilha».[73]

69. Génicot, **Linhas de Rumo**, p. 218.
70. Seguimos aqui Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 192.
71. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 60.
72. **Idem, ibidem.**
73. **Idem, ibidem**, p. 53.

Os caminhos de peregrinação que cortam toda a Europa cristã nos séculos XI e XII desempenham papel decisivo na ampla difusão das formas esculturais românicas. Entre esses caminhos deve-se lembrar a «Estrada de Santiago» que na França percorria quase todos os principais centros de arte românica. Saliente-se a atuação dos mosteiros beneditinos, entre os quais merece destaque especial o de Cluny, como impulsionadores da escultura românica a serviço da arquitetura.

No estudo das origens da escultura românica duas indagações prendem a atenção do historiador: teria a escultura românica raízes anteriores à irrupção do século XI? Qual o país a que corresponderia a prioridade cronológica no nascimento dessa escultura?

Quanto à primeira indagação sublinhe-se que a plástica arquitetônica do românico desenvolveu-se gradualmente. O renascimento do século XI possui raízes no tempo: «De facto, sabemos hoje que, pelo menos desde o século X, houve exemplos isolados de escultura arquitetônica em pedra — e notáveis alguns deles — sobretudo no território imperial dos Otões. A fachada ocidental da igreja de São Pantaleão, em Colônia, apresentava já nos derradeiros dias do milênio uma série de grandes imagens alinhadas em nichos e de algumas delas se conservam as cabeças no museu da cidade. Em meados do século XI aparecem sobre um pórtico duplo em forma de nicho, na igreja de São Emmeram, de Ratisbona, três altos-relevos esculpidos em pedra, que representam Cristo no trono acompanhado por São Dionísio e São Emmeram...»[74] Na França, no vale do curso médio do Loire, «o abade Plat pôde recuar até ao século X observando a decoração da fachada ocidental das igrejas através de ciclos escultórios e, inclusivamente, verificar uma certa evolução; na primeira metade do século X (São Maxêncio de Chinon) os relevos incrustam-se nas frontarias sem qualquer enquadramento; em princípios do século XI (Azai-le-Rideau) aparecem já frisos de imagens sob pequenas arcadas. Antecipam-se, portanto, à decoração das fachadas de igreja ao alto românico no Oeste da França, como a de Nossa Senhora, a Grande, de Poitiers».[75]

Quanto à indagação relativa à prioridade cronológica, deve-se afirmar hoje que não houve um ponto de partida único na escultura arquitetônica do românico. «A evolução parece ter-se orientado para a mesma meta em diversos países, sem que por isso haja que supor relações diretas entre eles. Como focos desta escultura surgem, pelo menos, o norte da Espanha, o sudoeste da França, a Borgonha e a Emília. Fica por resolver um problema secundário: em qual destas regiões apareceram, com antecipação de poucos anos, as novas formas».[76]

O estudo das produções da escultura românica dentro dos limites de certa região possibilita pôr em relevo as peculiaridades morfológicas de cada monumento. Deve-se contudo sublinhar que essa escultura obedeceu de um modo geral à orientação artística de um setor culto, não determinado por vínculos a uma região ou povo. Somente a título de exemplo vamos citar aqui algumas escolas com breves observações.

Escola do Languedoc. Toulouse é talvez o centro mais importante da escultura românica do Languedoc. Na igreja de São Saturnino o papa Urbano II consagrou a capela-mor em 1096. O altar desta capela ainda hoje existe; a

74. **Idem, ibidem**, p. 54-55.
75. **Idem, ibidem**, p. 55.
76. **Idem, ibidem**, p. 59.

atividade da oficina que esculpiu uma série de relevos incrustados no coro da igreja com representações de Cristo no trono, anjos e apóstolos, bem como um friso de capitéis na galeria do cruzeiro, assinala o início da escultura românica no sudoeste da França. Ainda a título de exemplo lembremos o claustro da igreja abacial de São Pedro construído por volta de 1100, em Moissac, onde encontramos estátuas de apóstolos nos pilares e um minucioso programa iconográfico nos capitéis. «Contudo, a fama de Moissac assenta noutra obra, um tanto posterior: o grande tímpano do lado sul, começado antes de 1115 pelo abade Ansquitil e acabado — ampliado como um átrio — pelo seu sucessor, Roger, na terceira década do século XII. Com o tímpano de Vézelay e o de Autun, constitui a obra mais importante da escultura românica».[77]

Cabem aqui duas importantes observações: a escola de escultura de Tolosa irradiou sua influência na Espanha e na Ile-de-France, no sentido de Santiago de Compostela e de Chartres. Réau observa que os primeiros escultores de imagens de Saint-Denis e de Chartres tiveram por modelos os tímpanos de Languedoc: é na escola tolosiana «que se deve procurar as origens da escultura gótica da Ile-de-France».[78] Outra observação importante relativa a Tolosa é que o estudo da evolução da escultura nesta cidade constitui um capítulo de grande relevância na história de toda a escultura medieval européia. Assim, por exemplo, a chamada Porta dos Condes, com seus pequenos nichos incrustados, corresponde ainda ao «otoniano tardio; já o pórtico da sala do capítulo com suas grandes estátuas alinhadas nas ombreiras encontra-se no limiar do gótico.[79]

Borgonha: As origens da escola de Borgonha vinculam-se à construção da terceira igreja de Cluny pelo abade Hugo de Sémur (1049-1109). As características dessa escola já se revelam com nitidez nos capitéis que ornavam o coro, iniciado em 1095, e que se conservaram após a destruição da abadia até o início do século XIX.

Menção especial merece o pórtico ocidental da igreja abacial de Cluny, concluído em 1113 e que se encontra hoje destruído. «Só é possível estudá-lo com a ajuda de reproduções e de alguns fragmentos recolhidos em Cluny e em Paris (Louvre). Pelas dimensões e modelo, esta gigantesca porta triunfal não é comparável nem deriva dos pórticos do norte da Espanha e do sudoeste da França, que a precederam no tempo. Um enorme tímpano, com *Cristo em Majestade* e o *Tetramorfo* (os símbolos dos quatro evangelistas com asas de anjo), era envolvido por vastos círculos com figuras de anjos em pequenas arcadas de ferradura e com cabeças dos anciãos do Apocalipse nos medalhões. O conjunto devia dar o efeito de uma grande pintura de abside transportada para a frente oeste da igreja».[80]

À falta do tímpano de Cluny podemos sentir diretamente a impressão destes imponentes pórticos através do pórtico da igreja da Madalena de Vézelay que data provavelmente de 1120-1130. Divergem as interpretações sobre a natureza da cena aí representada. «Segundo a interpretação mais convincente, o tema do grande relevo do tímpano seria a missão dos apóstolos. A dominar o conjunto, Cristo sentado num trono em posição extremamente original, no centro do campo, estende os braços de um e outro lado. Das mãos

77. Idem, ibidem, p. 66.
78. Réau, L'Art du Moyen Age, p. 197.
79. Sauerländer, Escultura Medieval, p. 71.
80. Idem, ibidem, p. 76.

partem raios de fogo que vão cair sobre as cabeças dos apóstolos, reunidos em grupo. Um friso de pequenas personagens rodeia este quadro central. Vêem-se aparecer os mais diversos povos da Terra, recebidos por São Pedro e São Paulo, aos pés de Cristo, que se volta para eles. É a Igreja, cuja função abraça o mundo inteiro».[81]

Entre outras regiões francesas de importância para a escultura românica citemos a Aquitânia que, pelo número de monumentos conservados da época românica, ultrapassa todas as demais regiões da Europa. Note-se, contudo, que essas obras revelam-se de qualidade artística inferior às da Borgonha e do Languedoc.

Se sairmos da França encontraremos no norte da Itália, especialmente na Emília, monumentos da mais alta qualidade artística. Assim, por exemplo, em Módena os frisos figurativos e o pórtico ocidental na catedral construídos por volta de 1099 por Guglielmus. Note-se que na Emília, tal como acontece em Tolosa e Cluny, a plástica monumental românica regressa deliberadamente ao antigo: assim o supracitado escultor em sua decoração põe de lado as formas lombardas (por exemplo, o entrelaçado e substitui-as por motivos antigos. Sublinhe-se que no norte da Itália cruzam-se diversas influências, o que explica o fato de encontrarmos aí, na grande época românica, um grupo de obras em que se fazem sentir as relações com o Oriente e Bizâncio. Menção especial merece ainda a *corrente comasca* que se desenvolve no norte da Itália. As primeiras obras artísticas desse grupo encontram-se em *Santo Abôndio de Como* (início do século XII ou até antes) e numa cátedra de São Júlio, ilha do lago de Orta. É conveniente observar que as mais importantes obras da escultura monumental românica de países de língua alemã como a Alta Renânia, o antigo ducado de Saxe, o sudoeste da Alemanha e a Áustria estão ligados à corrente comasca. Note-se, contudo, que em alguns mosteiros beneditinos do sul da Alemanha são encontrados vários tímpanos esculpidos que possuem correspondentes em Charlieu ou Anzy-le-Duc (França). Vamos encerrar este breve estudo da escultura românica com algumas linhas sobre a arte românica do metal. Quanto à pequena escultura de ourivesaria é de lastimar-se o vandalismo dos que transformaram em moedas obras de arte de valor inestimável. «O pouco que subsiste é suficiente contudo para deixar entrever a qualidade dessas obras em metal precioso que estão muitas vezes bem avançadas sobre seu tempo».[82] No século XII afirma-se a importância da ourivesaria de Colônia não só em uma série de altares portáteis cônicos de faces ornadas por filas de figuras sentadas ou em pé, em esmaltes, como também em alguns grandes relicários que imitam construções arquitetônicas.

No vale do Mosa desenvolve-se notável atividade de escultura em metal. Encontramos aí uma obra de bronze fundido que deve ser posta entre as obras-primas da escultura românica em geral. «Trata-se das pias batismais encomendadas a Renier de Huy pelo abade Hellin (1107-1118) para a igreja de Nossa Senhora de Liège. Sobre um supedâneo de pedra, doze bois sustentam uma bacia cilíndrica rodeada por um friso de alto-relevo que representa diversas cenas de batismo. Os bois representam o *Mar de Bronze* do templo de Salomão, em Jerusalém. As formas humanas de Renier de Huy

81. Idem, ibidem, p. 77.
82. Réau, L'Art du Moyen Age, p. 199.

inauguram nova direção da arte européia que será para a arte gótica de importância maior do que a de qualquer das escolas românicas da escultura monumental».[83]

3. Pintura

A pintura românica floresceu em todos os países do Ocidente Cristão quer em edifícios religiosos quer em em edifícios profanos. Infelizmente o que restou de toda essa vasta produção consiste principalmente em grande número de fragmentos.

Colombier, com base nesses fragmentos, distingue na pintura românica duas tendências: uma arte oficial e uma arte popular (*Histoire de l'Art*, p. 193). A *primeira* lembra, por sua magnificência, a arte «áulica» dos imperadores do Oriente: abundância de púrpura e de ouro, personagens hieráticos, composição rígida e rebuscada. A *segunda*, talvez de origem síria, está marcada pelo movimento e pela espontaneidade. Colombier chama ainda a atenção para a escola catalã que não se enquadra nas duas tendências precedentes e que se caracteriza por uma profunda originalidade, muito movimento e com nítidas influências moçárabes. Quanto ao vitral românico deve-se observar que seu emprego foi freqüente nos séculos X e XI. Um exemplo de vitral românico encontra-se nas janelas dos Profetas da catedral de Augsburgo. Sublinhe-se entretanto que, no estilo românico, o vitral só dispunha de janelas de pequenas dimensões, o que impedia sua expansão. «A pintura, pelo contrário, tem à sua disposição grandes superfícies onde, ora com tonalidades apagadas, ora rutilantes, isto é, segundo a dupla tradição «francesa» e bizantina, herdada da época carolíngia e reforçada pelas miniaturas otonianas e italianas, pode estender cenas majestosas, como sejam o gênesis nas abóbadas de Saint-Savin, ou colocar personagens sobre-humanos tais como o Cristo colossal da abside na pequena capela de Berzé-la-ville. Não cabe já nas paredes e nos tetos e toma conta das pilastras e das colunas onde desenha formas geométricas ou imitações do mármore, e quando, mais tardiamente, a escultura penetra no edifício, nos capitéis, cobre-os com a sua policromia (Génicot, Linhas de Rumo da Idade Média, p. 217).

No que tange às pinturas murais românicas, a Alemanha fornece-nos bom material de estudo. Assim, por exemplo, o conjunto de frescos descobertos em Burgfelden, que remontam à primeira metade do século XII. Na abadia fundada pelos monges de Hirsau em Prüfening, não longe de Ratisbona foi produzida uma série original de frescos no segundo quartel do século XII. «A iconografia refere-se à liturgia de Todos os Santos. A figura dominante na abóbada do cruzeiro é a da Ecclesia, com o pendão da Cruz e o disco terrestre. Fiéis, santos e profetas, o imperador Henrique V e o bispo Otão de Branberga estão ordenados segundo a hierarquia correspondente à Igreja Triunfante. Até o mais pequeno vestígio de ilusão espacial se encontra sacrificado, a fim de que se obtenha uma pintura de contornos acentuados que se ordena na arquitetura. Segundo uma regra muito estrita, os diferentes frescos situam-se em lugares determinados da construção. Enquanto a tonalidade surda do fresco se liga intimamente à parede de pedra, as representações figurativas e as formas arquitetônicas unem-se num acorde de conjunto» (Grimme, *Pintura Medieval*, p. 51).

83. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 108.

Na Renânia, na igreja dupla de Schwarzheindorf conservou-se em perfeito estado um conjunto de frescos românicos. «Na igreja inferior, cinco tramos de abóbada de aresta são ilustrados com textos escolhidos do Livro do Profeta Ezequiel, anunciando a vinda de Cristo. Os frescos dos panos das abóbadas oferecem, num seguimento pleno de significados, as representações cristológicas. É provável que na abside oriental o Cristo aparecesse em majestade. Nos voamentos interiores das janelas, vêem-se as virtudes cardeais simbolizadas por quatro mulheres vestidas de couraça lutando contra os vícios.

Na transfiguração de Cristo, na parte sul da parede ocidental, a imagem de Cristo na amêndoa mística está colocada acima da janela, enquanto os discípulos caem por terra deslumbrados, de cada lado da janela, pois, segundo as palavras do Evangelho de São Mateus, «a Sua face tornou-se resplandecente como o sol e as suas roupas tornaram-se brancas como a luz» (Grimme, *Pintura Medieval*, p. 64).

A iluminura românica adota visivelmente elementos da arte bizantina. «No entanto os artistas da Bíblia de Admont (1130-1140) e do Livro de Perícopes de Santa Ehrentrud remodelam com uma bela independência os elementos tomados ao Império Romano do Oriente. O patético intenso da época feudal une uma nova espiritualidade, mais individual, ao rigor formal da época precedente. Os ciclos de temas ampliam-se. Às séries mariológicas acrescentam-se ilustrações de poemas profanos — a Eneida, Tristão, Parsifal. Para as curiosas miniaturas dos *Sci Vias* (conhece os caminhos) de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), a mística das religiosas fornece os temas» (Grimme, *Pintura Medieval*, p. 56).

II. ARTE GÓTICA

Generalidades

Digamos preliminarmente algumas palavras sobre a origem da expressão «arte gótica». Registre-se, desde logo, que o termo «gótico» é desconhecido na Idade Média. Aparece, pela primeira vez, na Renascença, forjado por humanistas italianos que o aplicam de modo pejorativo a uma arte considerada falsamente como invenção dos godos. «Goticismo era, em suma, à origem, sinônimo de *vandalismo*, com a única diferença de que a barbárie de uns era aplicada à construção, a de outros à destruição».[84] No século XVIII costumava-se englobar sob o título de *gótico* a totalidade da arte medieval inclusive o estilo românico qualificado então de «velho gótico».

Quando o romantismo iniciou a reabilitação da Idade Média, o vocábulo *gótico* passou a ser um título de glória artística. Acrescente-se que durante os séculos em que a arte gótica foi considerada «moderna» ela era conhecida sob a designação de *opus francigenum*, isto é, obra francesa, termo que evoca evidentemente a principal origem desta arte.

O estilo gótico vai-se libertando lentamente do românico. A transição da arte românica para a arte gótica, anota du Colombier, foi quase insensível.[85] Pode-se dizer que o gótico é originariamente um prolongamento do

84. Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 12.
85. Colombier, **Histoire de l'Art**, p. 208.

românico cujos planos e elevações ele continua com modificações. Mas, enfatize-se, o que resultou da lenta gestação foi algo inteiramente novo, um fenômeno singular, profundamente revolucionário cuja duração entretanto «foi relativamente medíocre, pois tendo-se iniciado na França, onde é particularmente precoce, no meio do século XII, chega ao fim praticamente no início do século XVI.[86] Colombier acentua a diferença essencial que existe entre um monumento gótico típico e um monumento românico. «Qualquer um que considere um monumento gótico bem caracterizado, uma das catedrais da região parisiense, por exemplo, sente-o diferente em sua essência, de um monumento românico e mais diferente talvez que o edifício românico o é de um edifício carolíngio ou até mesmo, no fundo, de um edifício antigo».[87] Podemos dizer que o gótico se opõe ao românico por um modo diverso de interpretar o espaço e de definir um pensamento. Se compararmos uma igreja românica com uma gótica verificaremos que o interior da primeira é um espaço estático permitindo ao espectador repousar a vista e despertando nele uma atitude passiva; o interior da segunda exprime um processo de desenvolvimento produzindo um efeito dinâmico e despertando no espectador a sensação de movimento incessante.

É curioso observar que, dentro de cada um desses estilos (respectivamente o gótico e o românico), encontramos mais diversidade no segundo. «Em geral, o gótico é mais homogêneo que o românico. Apesar de ser diferente na França, Inglaterra, Espanha ou na Itália e se um estudo mais profundo mostra diversidades regionais dentro de cada país, estas variações são menores comparadas com as que existem na arquitetura e na escultura românicas».[88]

A nova concepção artística que o gótico representa e que implica a eliminação do românico em várias regiões constitui um fenômeno relacionado com transformações de ordem política, econômica, social e ideológica. Assim é que uma compreensão mais profunda da arte gótica no momento de sua formação e, posteriormente, em sua plena realização não pode levar em consideração apenas os fatores de ordem técnica. Sob o ponto de vista político assinale-se que o cenário histórico em que se desenvolve o gótico difere profundamente daquele em que nasceu e evoluiu o românico. Lembremos aqui apenas que a batalha de Bouvines (1214) assinala a ruptura do equilíbrio europeu em favor dos Estados ocidentais: França e Inglaterra. Na França processa-se a centralização monárquica e Paris torna-se a capital intelectual e artística do Ocidente. No terreno econômico acentua-se o desenvolvimento e a internacionalização das relações comerciais. A burguesia está em franca ascensão nas cidades em pleno progresso. O regime senhorial vai declinando e em face de uma civilização rural vai surgindo uma civilização urbana.

No campo das idéias surgem os gigantes do pensamento medieval entre os quais se destacam Boaventura e Tomás de Aquino, filiados respectivamente aos franciscanos e dominicanos.

É na região privilegiada que cerca Paris, na Ile-de-France, que nasce o estilo gótico cuja primeira etapa corresponde à construção do coro de Saint-Denis por Suger em 1144. Vejamos, em breve esquema, o desenvolvimento da nova concepção artística:

86. **Idem, ibidem.**
87. **Idem, ibidem.**
88. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 188.

1. À abadia de Saint-Denis sucedem as primeiras catedrais góticas da Ile-de-France: Sens, Noyon (1155), Senlis, Laon, Notre Dame de Paris e Soissons. Estamos aqui em face do que alguns denominam o *gótico primitivo*.

2. É no século XIII que encontramos *a arte das grandes catedrais* «em direção a uma espécie da perfeição, de qualquer maneira de equilíbrio, pela construção de três igrejas-padrões, cuja influência foi considerável».[89] Essas três igrejas são respectivamente as catedrais de Chartres, de Reims e de Amiens. Esta última é considerada «como o ápice da arte gótica clássica, uma obra-prima de harmonia e de equilíbrio».[90]

3. Ainda no século XIII afirma-se a chamada *arte gótica* parisiense qualificada também de *radiante* e que apresenta maior riqueza na ornamentação. Percebe-se esta etapa da evolução do gótico «na capela da Virgem e no refeitório de Saint-Germain-des-Prês, nas capelas laterais e nos dois últimos braços do transepto em Notre-Dame, na Saint-Chapelle principalmente, capela palatina e cofre para a relíquia da santa espinha (1245-1248). O coro de Beauvais (incendiado em 1225), erguido em 1278, desmorona em 1284 e sua reconstrução prossegue até 1324».[91]

Ainda sobre as origens e a evolução do gótico, para um melhor esclarecimento do leitor, parece-nos conveniente transcrever a seguinte síntese de Génicot: «Se os primeiros passos desta evolução se realizaram na Normandia ou na Inglaterra os últimos foram-no na Ilha de França. Foi no ducado que os artistas mestres se encaminharam decisivamente para a fórmula do edifício articulado, formado por um esqueleto de arcos e pilastras e de um revestimento e que ergueram as primeiras abóbadas de arestas sobre a nave das igrejas. Foi aí, também, na sala do capítulo de Jumièges, ou no reino insular, no coro da catedral de Durham, que em 1100 transitaram das arestas para as ogivas. Foi porém no patrimônio dos Capetos que, guiados por razões de estética e de mística, converteram num estilo o novo processo de cobertura. Sonhavam em conseqüência alcançar as proporções ensinadas pelos matemáticos, cujos princípios significavam para eles a harmonia celeste, em conceder um lugar mais importante à luz que, seguindo as teorias dos neoplatônicos e dos seus discípulos de Chartres, conduz da multiplicidade à unidade, do material ao sobrenatural, das criaturas ao Criador. Procuraram, portanto, construir mais alto e com mais luz. E chegaram assim ao verticalismo e à abertura máxima, ou seja, às duas características fundamentais do gótico. Este é portanto uma «criação nitidamente francesa».[92]

A evolução histórica do gótico, do *primitivo* ao *radiante*, é caracterizada, entre outras, pelas seguintes transformações:[93]

maior profundidade do coro;
multiplicação das capelas irradiantes;
maior elevação das abóbadas;
altura mais marcada e salientada por arcobotantes destacados das paredes, mais aéreos, freqüentemente em dois andares;
multiplicação de vitrais e vazios;
fachada mais rica.

Mencionamos acima as duas características fundamentais do gótico segundo Génicot: o verticalismo e a abertura máxima. Observe, entretanto, o

89. Heers, **História Medieval**, p. 156.
90. **Idem, ibidem**, p. 156.
91. **Idem, ibidem**, p. 156-157.
92. Génicot, **Linhas de Rumo**, p. 252.
93. Heers, **História Medieval**, p. 157.

leitor que não é tão fácil estabelecer os traços característicos gerais da arte gótica. É bem verdade que, à primeira vista, a silhueta inconfundível de uma catedral gótica que compõe o perfil arquitetônico de tantas cidades antigas da Europa Ocidental parece tornar fácil a resposta à pergunta: Que é a arte gótica?

Na realidade, como sublinha Taralon, «procurar-se-ia em vão uma definição da arte gótica que fosse admitida por todos e permitisse incluí-la comodamente em seus exatos limites. Suas próprias características são discutíveis». [94]

Antes de estudarmos particularmente a arquitetura gótica, vamos tentar apresentar algumas características gerais dessa arte levando em consideração principalmente as circunstâncias históricas. No estudo da arquitetura apontaremos os traços característicos de ordem técnico-arquitetônica.

1) O gótico é uma arte do Norte que se afirmou no domínio real dos capetíngios. [95] Retoma as tradições das grandes igrejas monumentais em que as estruturas de madeira, bem mais leves que as abóbadas de pedra, cobriam vastas naves, bem iluminadas. «As altas torres das fachadas permanecem também, como uma herança dessas igrejas pós-carolíngias e posteriormente românicas do Norte». [96]

2) O gótico é uma *arte real* no sentido em que sua oriegm na Ilha-de-França e seus passos iniciais e decisivos se encontram intimamente vinculados ao prestígio da monarquia capetíngia e à unificação territorial da França. «Em certa medida, os progressos do gótico seguem os da administração real; a arte da Ilha de França sobrepõe-se assim à das províncias. De qualquer maneira, para os edifícios religiosos ao menos, a arte francesa opõe à extraordinária variedade de formas da arte românica — arte dos principados feudais — uma certa unidade de concepção e de estilo». [97] Acentue-se aqui que o progresso nos meios de transporte e comunicação contribuiu para uma certa homogeneidade do gótico, «permitindo por toda a parte um maior conhecimento das províncias vizinhas e das suas atividades. Essas transformações favoreceram mais a elaboração de um estilo gótico francês do que de um estilo normando ou de um estilo provençal individualizados». [98]

3) O gótico é também uma *arte urbana*. Upjohn sublinha que a arte gótica «nasceu com as cidades». [99] As catedrais góticas seguem o rumo ascensional da economia urbana. As cidades transformam-se em centros de atividade espiritual, intelectual e artística. As catedrais simbolizam esse progresso. «A catedral tornou-se o centro da cidade, a maior parte das atividades realizavam-se junto às paredes do edifício religioso ou no seu adro. Cada corporação da cidade contribuía para construção. As diferentes guildas podiam, por exemplo, oferecer os vitrais ou financiar a construção duma capela dedicada ao seu santo patrono. Em Chartres, os habitantes da cidade atrelaram-se às carroças para transportar a pedra para o local da obra, contribuição pessoal animada tanto pelo entusiasmo religioso como pelo orgulho cívico, pois a rivalidade entre as cidades era então intensa. Assim, Paris construiu a Notre-Dame, elevando as abóbadas a mais de trinta metros; um pouco mais tarde, Amiens construiu uma catedral cuja abóbada atingiu

94. Taralon, **Art Gothique**, p. 533.
95. Heers, **História Medieval**, p. 155s.
96. Idem, ibidem.
97. Idem, ibidem.
98. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 190.
99. Idem, ibidem.

quarenta metros; Beauvais ultrapassou-as em seguida, com uma catedral cuja nave central tinha perto de cinqüenta metros de altura. Em Beauvais, o desejo de ultrapassar as cidades rivais foi tal que o edifício se desmoronou parcialmente, obrigando a reconstrução...» [100] Saliente-se que a catedral está intimamente ligada à vida intensa da cidade: não serve somente ao culto. As multidões que aí comparecem buscam, além de satisfações meramente espirituais, alegres divertimentos. Lembremos que os dramas religiosos eram representados inicialmente na nave e posteriormente em face da porta principal da igreja.

4) A arte gótica é também uma *arte religiosa*. «Mesmo se tomarmos em linha de conta a importância do papel desempenhado pelo mundo secular na construção das catedrais góticas, não podemos minimizar o poder da força espiritual que a animou. É já bastante significativo o fato de a cidade ter escolhido a catedral como principal monumento. O arrojo vertical da igreja, com os arcobotantes, os pináculos e as flechas, exprime um entusiasmo religioso e um fervor inigualado. Nenhum outro estilo revelou a exaltação com tanta perfeição». [101]

5) «Gottfried Semper caracterizou a arte gótica como uma simples tradução em pedra da filosofia escolástica e Viollet-le-Duc viu nela, simplesmente, a aplicação e ilustração de leis matemáticas; de fato, ambos a consideraram como uma arte governada pela necessidade abstrata, em contraste com a irracionalidade de impulsos estéticos». [102]

1. Arquitetura

Não é fácil estabelecer os traços característicos da arquitetura gótica. Os autores divergem quanto ao que caracterizaria decisivamente um edifício, uma catedral como produto da arte gótica. Heers observa não ser possível definir a arte gótica por simples elementos arquitetônicos. [103] O mesmo autor chama a atenção para o erro que se cometeu em invocar alternadamente o *arco ogival* ou o *cruzamento de ogivas* para a definição da arte gótica. Quanto ao *arco ogival*, arco quebrado, para as aberturas das janelas ou o perfil das abóbadas, anota Heers: «Esses perfis são já muito variados nos últimos tempos do românico e, por vezes, quebrados. A arte gótica utiliza, ao menos por volta do fim do período, formas bem mais complexas que a simples ogiva». [104] Para compreendermos o que seja o *cruzamento de ogivas* convém lembrar que «a abóbada de arestas, formada pela penetração de dois arcos de eixos perpendiculares, deixa aparecerem arestas diagonais». [105] As nervuras ressaltadas dessa abóbada de arestas (cortam-se no centro da abóbada) formam o *cruzamento de ogivas* que foi considerado pelas teorias clássicas como a própria essência da arte gótica. Construído antes da abóbada caber-lhe-ia suportar todo o peso. Na realidade não está «completamente provado que os homens da época tinham visto nesse cruzamento saliente outra coisa além de um processo estético, particularmente feliz. A multiplicação das nervuras, em seguida, perfeitamente inútil, segue a evolução do

100. Idem, ibidem, p. 190-191.
101. Idem, ibidem, p. 192.
102. Hauser, **História Social da Literatura e da Arte**, p. 322.
103. Heers, **História Medieval**, p. 153.
104. Idem, ibidem.
105. Idem, ibidem, p. 154.

gosto sem outro proveito».[106] Du Colombier sublinha, a propósito do cruzamento de ogivas e com base nas mais recentes pesquisas, que o cruzamento de ogivas está bem longe de ter uma influência tão preponderante, como se acreditou, sobre a estabilidade do edifício. Esse cruzamento, segundo Colombier, não define o estilo.[107]

Ainda sobre o arco de ogiva parece-nos interessante repetir Upjohn: «Em arquitetura, o estilo gótico é caracterizado pelo arco de ogiva. Este estilo apareceu na França nos fins do século XII e expandiu-se então pela Europa ocidental, mantendo-se até a Renascença, ou seja, até o século XIV, na Itália, e até o século XVI ao norte dos Alpes. C. H. Moore definiu a arquitetura gótica como um sistema de abóbadas, de suportes e contrafortes, recebendo os suportes o peso esmagador das abóbadas, cuja estabilidade era assegurada por um equilíbrio perfeito das forças. Esta interessante definição é infelizmente incompleta, pois nem sequer cita o arco de ogiva. Mas é verdade que, se este elemento é fundamental no estilo gótico, aparece também noutros estilos, assim como o arco de volta inteira surge igualmente nos edifícios góticos. Durante o período românico, o arco de ogiva aparece nos lugares onde existe influência sarracena. Os arquitetos da catedral românica de Monreale utilizaram-no freqüentemente. O românico espanhol, e mesmo o provençal, empregaram o arco de ogiva. Por outro lado, num edifício tão gótico como a catedral de Chartres, as janelas da clarabóia da nave são de volta inteira, salvo nas suas subdivisões, assim como os arcos diagonais da Notre-Dame de Paris. O arco de ogiva não é, pois, tão característico do gótico como geralmente se pensa».[108] A supracitada definição de Moore apresenta «uma lacuna importante: só se aplica ao período de elaboração do gótico francês e não à arquitetura gótica dos outros países, ou às fases ulteriores deste período em França».[109] Taralon, estudando a estrutura e a plástica dos edifícios góticos, considera três órgãos essenciais da construção gótica: os arcos, as abóbadas e os arcobotantes.[110] Curiosa é a observação do autor sobre a ogiva: «Independentemente da questão de saber se a ogiva suporta ou não a abóbada, tudo se passa como se a suportasse».[111] Vamos concluir este breve exame sobre os traços característicos da arquitetura gótica com a seguinte página de Génicot: «Todas as qualidades que valorizam as obras literárias e científicas nascidas entre 1150 e 1300 manifestam-se ainda mais porventura na arte dessa época, o gótico. Vigor da construção, ousadia, ímpeto, ordem e clareza da composição, riqueza do vocabulário, perfeição da forma, elegância, constituem a própria essência do que, nessa época, por toda a parte, no continente recebeu o nome de «opus francigenum».

A expressão merece ser posta em relevo, pois que ilumina o problema das origens do novo estilo. Sob o aspecto técnico procede da abóbada ogival a qual por sua vez nasceu da abóbada de arestas. Logo que pretenderam usá-la em grandes superfícies, nomeadamente nas naves centrais, os arquitetos viram-se obrigados a consolidá-la. Inspirando-se possivelmente na Armênia e talvez também na Europa mourisca, lembraram-se de reforçar por meio de nervuras os arcos. Depois ergueram ogivas (*augere = aumentar*) antes da abóbada e combinaram-nas com os frechais e formeretes numa armação

106. Idem, ibidem.
107. Colombier, **Histoire de l'Art**, p. 209.
108. Upjohn, **História Mundial da arte**, p. 192.
109. Idem, ibidem, p. 193.
110. Taralon, **Art Gothique**, p. 549.
111. Idem, ibidem, p. 559.

de que bastava preencher os intervalos com paredes delgadas para cobrir o edifício. A fim de assegurar um equilíbrio melhor a essa armação, substituem o arco pleno pelo arco quebrado, utilizado principalmente na Borgonha. A abóbada que se obtinha por este processo era leve e podia ser erguida a uma grande altura, contanto que se apoiasse em arcobotantes que afastavam o esforço tangencial para longe da base da construção. Apoiava-se inteiramente sobre os arcos e as pilastras que prolongavam até ao solo o impulso vertical; os muros não sustentavam nada e podiam ser abertos e substituídos por outros revestimentos de vidro por exemplo. Chegado a este ponto, o monumento deixa de ser uma massa para se converter num conjunto articulado, esbelto e aberto. Era o gótico».[112]

Entre 1200 e 1250 encontramos uma esplendorosa seqüência de catedrais em que, de um modo geral, podemos apontar entre outros os seguintes traços característicos:[113]

1. Um coro de comprimento quase igual ao da nave.
2. Um deambulatório sobre o qual dão capelas radiais redondas ou com os lados talhados.
3. Capelas laterais entre os contrafortes.
4. Grandes arcos que se interceptam formando ogivas.
5. Trifório aberto, janelões altos e largos divididos (depois de 1220-1230) por colunas em dois ou quatro segmentos verticais terminados em lanceta e que coroa uma rosácea.
6. Pilastras complicadas. Umas, menores, sustentam os muros das caleiras e as abóbadas dos colaterais; outras atingem o vértice do edifício sustentando bem alto a abóbada principal, quadripartida.
7. Arcobotantes que se destacam cada vez mais do grosso da construção e que se convertem em dupla ou tripla arcatura, ornados de pequenas colunas, de ganchos, pináculos e estátuas.
8. Na fachada principal e nas do transepto, *pórticos monumentais* encimados por uma rosácea, uma ou duas galerias de estátuas e duas torres.

Os arquitetos da segunda metade do século XIII conservam esses traços, em linhas gerais, mas ampliam os espaços livres, erguem as abóbadas a alturas vertiginosas, adelgaçam as pilastras e os arcobotantes. «Os seus edifícios conseguem por um tempo uma leveza maior. Mas acabam por se transformar num teorema resolvido com elegância. Desde os fins do século XIII, o gótico afunda-se nas fórmulas e principia a perder a vitalidade».[114]

Para concluir e somente a título de exemplo, vamos lembrar aqui três famosas catedrais góticas da França: Notre-Dame de Paris, Chartres e Amiens. Como o leitor verá, por mais importantes que sejam os elementos comuns às igrejas góticas, cada uma possui seu caráter próprio. A catedral de *Notre Dame de Paris* foi começada em 1163 pelo bispo Maurice de Sully; o coro e seu duplo deambulatório foram concluídos em 1177; a nave central e as duplas colaterais em 1196; a grande fachada até a galeria aberta, em 1220. Esta grande fachada figura entre as mais belas que se construíram durante a Idade Média. A igreja em seu todo causa uma impressão de serenidade e de harmonia e pode ser considerada uma obra-prima da arquitetura de todos os tempos. A *catedral de Chartres*, construída quase toda entre 1194 e 1260, é o exemplo mais antigo do apogeu da arte gótica. «As inovações

112. Genicot, **Linhas de Rumo**, p. 251-252.
113. Idem, ibidem, p. 254.
114. Idem, ibidem, p. 255.

foram introduzidas na planta (imenso transepto provido de colaterais e terminado nos dois extremos em grandiosas fachadas), na abóbada (galeiras superiores «barlongas», ou seja, uma mais comprida que a outra), nos suportes (colunas cilíndricas flanqueadas por quatro colunas mais finas, cujos capitéis recebem sobre os ábacos o início das nervuras das abóbadas), na construção da nave (supressão das tribunas, substituídas por um elegante trifório), na ordenação dos elementos exteriores (arcobotantes duplos ligados por grossas colunetas dispostas em torno do arco). Enfim, as dimensões desse edifício jamais haviam sido atingidas: 155 metros de comprimento por 44 de largura; a abóbada da nave principal está a 36,55 metros de altura e sua flecha tem 16,40 metros de altura.[115]

Especial menção merecem os vitrais de Chartres: «São a expressão decorativa do fervor religioso da época e impedem uma luz demasiado viva, de tal modo que a igreja é banhada por uma nuvem de cor cujos tons maravilhosos têm por objetivo principal criar uma atmosfera mística».[116] A *catedral de Amiens*, já vimos, é considerada como sendo o ápice da arte gótica clássica. «A arquitetura gótica chega a seu ponto de perfeição nesse monumento que Violet-le-Duc chamava o Partenon francês».[117] Sua construção iniciou-se em 1218 pela nave; as obras do coro ficaram paralisadas por longo tempo, tendo sido concluídas somente em 1269. A amplitude da nave faz da catedral de Amiens uma das mais amplas catedrais do mundo. A luz penetra aos borbotões por imensas janelas. A altura na chave da abóbada de 45 metros para uma largura de 14,60 aumenta «a impressão de fuga vertical, acentuada pela delgadez das arcadas e o afinamento dos pilares. O esmero decorativo evidencia-se pela guirlanda com folhagens, em que aparecem rosas, estendendo-se na parte superior da nave, no lugar onde se apóia o trifório. A decoração do coro é ainda mais rica, tanto no interior como no exterior...»[118]

2. A escultura

A escultura gótica nasceu no norte da França e sua expansão bem como sua adaptação às tradições locais «caminham a par, o que se manifesta ainda mais claramente para além dos países de língua francesa».[119] A partir do fim do século XII, na França do Norte sucedem-se numerosos os grandes conjuntos de escultura monumental. O programa iconográfico, muitas vezes confuso e desordenado das igrejas românicas, vai-se tornando mais claro, mais compreensível, mais determinado. Observe-se não ser fácil traçar uma demarcação precisa entre o fim de escultura românica e o início da escultura gótica. Entre ambas estende-se um período de transição que poderia ser chamado a «época das estátuas colunas».[120]

Como a escultura românica, a gótica é sobretudo sacra, e para ser compreendida exige um conhecimento da mentalidade medieval. Mas a escultura gótica vai-se diferenciando da românica sob vários aspectos. Desde logo deve-se sublinhar uma menor subordinação ao despotismo da arquitetura.

115. Bréhier, **Arte Francesa na Idade Média** (Delta-Larousse, p. 4013).
116. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 207.
117. Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 139.
118. Bréhier, **Arte Francesa na Idade Média**, p. 4014.
119. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 134.
120. Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 200.

Taralon anota que com a arte gótica aparece a noção de estátua.[121] As proporções não mais se encontram subordinadas à adaptação a um quadro. A escultura não se deforma para que os espaços vazios a elas destinados pelo arquiteto possam ser devidamente preenchidos. «Acentua o relevo e separa-se progressivamente do corpo do edifício. Permanece no entanto monumental: o escultor colabora com o «mestre pedreiro» para a obtenção de um efeito único».[122] Vejamos alguns traços que definem a escultura gótica: naturalidade, didatismo, tranqüilidade, abundância, clareza.

Naturalidade: «Vai buscar os seus modelos à realidade e reprodu-los fielmente; os seus homens são verdadeiramente homens, as suas plantas são as dos campos, dos prados e das matas das Ilha de França. Isso não os impede de permanecerem idealistas e simbólicos».[123]

Didatismo: o clero confia ao escultor a missão de ensinar. «Na sua ornamentação, a catedral gótica é uma história sagrada, onde o Antigo Testamento conduz ao Messias, e em que a Igreja triunfante dos apóstolos, mártires, confessores e das virgens, leva até ao juizo final e ao Paraíso. É uma moral, que glorifica o trabalho manual e intelectual, anima à virtude e recorda a luta que há a sustentar contra os vícios. É uma suma teológica, onde toda a criação se reúne para exaltar o poder do Criador e sobretudo enaltecer a sua bondade».[124]

Tranqüilidade: «Passou na verdade o tempo do terror e do medo. Não é Javé, mas Cristo, quem reina na estatuária gótica. Sua mãe partilha dessa soberania. A ela são dedicadas inúmeras catedrais. É a sua vida que os pórticos descrevem sem se cansar. Centrada sobre um Deus feito homem e sobre a mais feminina das suas criaturas, como é que sua escultura deixaria de estar penetrada de ternura e doçura?»[125]

Abundância: A escultura gótica alastra-se dos pórticos às portas e chega até os pináculos dos contrafortes e às balaustradas dos telhados. «Abandona o que foi o primeiro campo predileto da época românica, os capitéis; ornamentá-los seria destruir o arrojo das pilastras. Abandona por vezes até o segundo, os tímpanos, como sucede em Reims. Tende, em compensação, a invadir todo o exterior».[126]

Enquanto arte representativa, a escultura das catedrais góticas é quase exclusivamente reservada ao exterior. Sauerländer sublinha que a missão própria da escultura gótica foi «conferir nova forma ao portal das igrejas».[127]

Clareza: «Para os 'imaginários' góticos, assim como para Santo Tomás, não existe beleza sem ordem. Repartem por isso as grandes superfícies em compartimentos e neles ordenam calmamente personagens calmos. Reservam para os temas importantes as secções mais visíveis, as arcaturas e os grandes espaços, ao passo que os temas secundários são tratados numa escala menor, com pouco relevo, nos envasamentos».[128]

Colombier chama a atenção para o fato de que é na decoração plástica que os edifícios góticos acusam uma oposição mais característica aos edifícios românicos.[129] Convém pois estabelecer uma breve comparação entre

121. Taralon, **Art Gothique**, p. 679. O autor refere-se naturalmente à arte medieval.
122. Génicot, **Linhas de Rumo**, p. 255.
123. **Idem, ibidem.**
124. **Idem, ibidem**, p. 256.
125. **Idem, ibidem.**
126. **Idem, ibidem.**
127. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 114.
128. Genicot, **Linhas de Rumo**, p. 256.
129. Colombier, **Histoire de l'Art**, p. 215.

os dois estilos de escultura. Os traços característicos supramencionados já nos fornecem elementos para um cotejo entre a escultura românica e a gótica. Vejamos, agora, outros aspectos que acentuam as diferenças: «Se as esculturas românicas parecem ter sido realizadas quando as pedras já estavam postas, as estátuas góticas foram, na maior parte das vezes, esculpidas antes de serem colocadas. A técnica dos artistas foi-se, entretanto, aperfeiçoando. O escultor já não se inspira nos marfins e nos manuscritos. Ao talhar a pedra, ele leva em conta as exigências específicas do material. Deste modo, as estátuas tornam-se mais plásticas. As pregas do vestuário já não são representadas por linhas superficiais, mas sim esculpidas em profundidade. As proporções e o relevo estão mais próximos da realidade, criando jogos de sombra e luz mais variados. Geralmente as estátuas são menos rígidas e as atitudes mais serenas. Mas, quando o gótico vier a atingir o seu pleno florescimento, a idealização tornar-se-á predominante. As figuras terão uma aparência humana, mas não serão personalizadas; concebidas mais como protótipos da perfeição espiritual, a sua expressão traduzirá uma certa universalidade».[130] Evidentemente esses traços que distinguem o gótico do românico não aparecem todos de uma vez, repentinamente. Há produções que assinalam uma transição entre os dois estilos, como aliás já acentuamos acima. Assim, os portais ocidentais da catedral de Chartres, concluídos nos meados do século XII, constituem exemplo de transição entre o estilo românico e o gótico.

A escultura gótica atinge o apogeu nas catedrais de Amiens e de Reims. Na primeira os trabalhos de escultura iniciaram-se por volta de 1220. «Os escultores, vindos de Paris, encontraram-se diante de um problema que ultrapassava em amplitude os trabalhos de Notre-Dame e tudo o que a escultura medieval até aí produzira. Tratava-se de ornamentar com esculturas as três entradas da nave central, e de criar, para uma grande igreja episcopal, uma fachada de acolhimento espetacular e solene, de unidade muito marcada. Amiens representa o ponto culminante da História do portal gótico. Um coro de figuras a várias vozes, ordenado e hierarquizado em diferentes esferas e em diversas filas, estende-se em equilíbrio solene e pelas paredes dos portais e pelos contrafortes, pelos supedâneos e pelas abóbadas das entradas. Com esta série gigantesca de figuras da catedral clássica criou-se nova concepção da ordenação dos elementos».[131]

Menção especial merece a estátua do Salvador conhecida como *Beau Dieu* (Belo Deus). «O Belo Deus de Amiens, da primeira metade do século XIII, orna o mainel, ou pilar central, que divide em duas a porta central da fachada ocidental. A estátua está isolada dos santos que ornam os umbrais, no lugar onde em Chartres se encontram os reis e as rainhas. Embora o simbolismo desempenhe ainda um papel importante já não é predominante. Cristo triunfante está de pé sobre dois animais grotescos; dois outros estão esculpidos muito em relevo no pedestal. Os quatro animais são a víbora, o basilisco, o leão e o dragão. O leão simboliza aqui o Anti-Cristo, o dragão O Diabo, o basilisco é a Morte e a víbora o Pecado».[132]

A catedral de Reims apresenta uma ornamentação escultural de grande riqueza e variedade. Apesar de danificadas pelo bombardeio durante a Grande Guerra, as estátuas de Reims permanecem ainda hoje, segundo Réau, «o

130. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 215.
131. Sauerländer, **Escritura Medieval**, p. 126.
132. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 221.

mais prodigioso conjunto de escultura gótica oferecido à admiração do mundo».[133] Cabe aqui uma observação importante: «Não podemos compreender o caráter próprio da escultura de Reims se não tivermos em conta o fato de esta escultura ser de certo modo uma transposição do trabalho de ourivesaria para a ornamentação de um grande edifício religioso. No portal de Sisto, por exemplo, a ornamentação dos lados da entrada assemelha-se mais a um relicário ricamente decorado de pedras preciosas e de filigranas do que aos portais das catedrais edificadas na mesma época».[134] *É curioso lembrar* que a exuberância da escultura gótica exterioriza-se também em representações grotescas. «Certos animais fantásticos servem de gárgulas, isto é, de goteiras. Mas a maior parte equilibra-se nos contrafortes, espreita sobre o parapeito, ou agacha-se sobre os cornijas».[135] Vamos encerrar estas breves anotações sobre a escultura gótica sublinhando, ainda uma vez, que sua expansão para regiões afastadas do centro irradiador resultou sempre em nova síntese das formas importadas com a tradição local. Assim, por exemplo, na Inglaterra não encontramos «o caráter plástico dos modelos franceses, o seu aspecto carnal e vivo, que constituem as bases essenciais da nova escultura de relevo inteiro».[136] Na Espanha a introdução da escultura gótica produz também sínteses: «Podem ver-se, por exemplo, num portal de Sanguesa (Navarra), que data de cerca de 1160, imagens pertencentes à família de Chartres, combinadas neste caso com uma variedade de outros motivos plásticos que não pertencem de modo nenhum ao norte da França. Falta esta estrutura clara e de boa ossatura dos portais da região, nomeadamente de Chartres. A arquitetura desaparece debaixo de rica decoração de relevos que atraem a vista sem descanso. Adivinha-se aí influência mourisca; pois não eram as construções islâmicas inteiramente revestidas de decoração de esmalte, faiança ou estuque? (E. Bertraux). Pertence a este mesmo estilo o portal de Ripoll, que associa estátuas-colunas a numerosos motivos recebidos das mais divrsas regiões».[137] A obra mais famosa da escultura medieval espanhola é o pórtico da Glória, de Santiago de Compostela, de autoria de um certo Magister Matheo. Encontra-se em Santiago a forma gótica das figuras de colunelo embora apareçam mais como alto-relevo avolumado. «Parece pouco verossímel que estas esculturas de Santiago de Compostela, de uma riqueza excessiva, tenha exercido qualquer influência para lá dos Pireneus; mas, na Espanha, este esplêndido portal terá sido constantemente imitado até ao século XV».[138]

Na Alemanha uma tradição local solidamente implantada impõe-se às influências do Oeste. As grandes seqüências de imagens são encontradas não na fachada mas no interior (Estrasburgo, Bamberga e Naumburgo). Percebe-se nas personagens que os modelos franceses sofreram modificações. «No repertório da escultura alemã, a par dos modelos ocidentais, conservam-se vivos por muito tempo motivos provenientes da antiga pintura de iluminura e das artes menores. As importantes séries de esculturas, como as de Estrasburgo e de Bamberga, só são concebíveis por esta oposição entre a tradição antiga e as formas modernas ocidentais.»[139]

133. Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 204.
134. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 129.
135. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 226.
136. Sauerländer, **Escultura Medieval**, p. 135.
137. Idem, ibidem, p. 139.
138. Idem, ibidem, p. 141. Note-se que o tempo é românico.
139. Idem, ibidem, p. 143.

Na península itálica os rasgos essenciais do gótico francês sofrem profundas transformações, tanto na arquitetura como na escultura. Assim, por exemplo, o portal de estátuas francês «jamais se encontra para além dos Alpes». [140] Na escultura italiana a contribuição do gótico é um simples elemento «ao lado do qual atuam outras forças que se manifestam sempre, em cada obra; influência do sul da França, influência bizantina antiga ou mesmo (no sul da Itália) influência muçulmana. Durante todo o *duecento*, jamais o gótico as consegue eliminar completamente». [141]

3. A pintura

Na época das magníficas catedrais góticas, a pintura que mais nos impressiona é a que encontramos nos vitrais. Sublinhe-se que as catedrais góticas com suas superfícies murais reduzidas e bastante subdivididas pela própria natureza do estilo não se prestavam para a execução de grandes painéis. Compreende-se assim que a verdadeira pintura da época gótica sejam os vitrais, cuja cor transfigura o interior das catedrais. [142] «Cabe principalmente aos mestres vidreiros ornar o interior, e desempenham-se com um talento que, desde a reconstrução de Saint-Denis por Suger, não fica a dever nada aos outros artistas. Nas largas aberturas traçadas pelos arquitetos, desenham embaixo medalhões redondos, quadrados, em forma de losango ou tetralobados; na parte superior grandes superfícies oblongas. Colocam aqui figuras tão majestosas e expressivas como as dos pórticos. Acolá encaixam pequenas cenas, no gênero das que guarnecem os envasamentos, inspiradas igualmente da história sagrada ou da lenda dourada e tão cheias de naturalidade como de simbolismo. Nas catedrais de Chartres, de Bourges, Laon, Ruão ou de Reims na Sainte-Chapelle de Paris, em todos os edifícios religiosos, é uma profusão de cores vivas e vibrantes, de azuis profundos e vermelhos rutilantes, alegria para os olhos, exaltação para a alma». [143]

Um dos mais belos vitrais da Idade Média data dos fins do século XII ou do século XIII e encontra-se na catedral de Poitiers. Representa uma dupla crucifixão: a de São Pedro, patrono da catedral, crucificado de cabeça para baixo e a de Cristo em proporções gicantescas (mais de dois metros de altura). Cabe aqui uma observação importante: a pintura dos vitrais dos séculos XII e XIII não deve ser considerada como uma simples pintura sobre vidro. Esses vitrais são constituídos de mosaicos de pedaços de vidro colorido com uma técnica especial.

Depois dos vitrais, merece uma rápida menção a iluminura. Percebe-se aqui uma nítida influência da arte vitralista. Prova dessa influência é, por exemplo, o famoso *Saltério da Rainha Branca de Castela*, com suas tonalidades puras e notáveis ornamentações das cenas.

Convém salientar que a iluminara deixara, havia muito, de constituir um monopólio dos monges copistas: passara a ser praticada também por artistas leigos que residiam em bairros determinados.

Na Inglaterra produz-se uma obra-prima da iluminura, o *Saltério da Rainha Maria*, de autoria de um único artista e na qual prevalecem as formas estilizadas das cenas bíblicas embora nas margens inferiores se encon-

140. **Idem, ibidem,** p. 158.
141. **Idem, ibidem.**
142. Colombier, **Histoire de l'Art,** p. 220.
143. Génicot, **Linhas de Rumo,** p. 257.

trem desenhos de figuras humanas e animais que se inspiram na natureza. Da iluminura alemã vale recordar o manuscrito das *Canções de Manesse* que incluem as mais importantes canções dos Minnesänger. A coletânea foi realizada pelo cavaleiro Roger Manesse († 1304) e por seu filho Jean Manesse. Aos textos foram acrescentadas «cento e trinta e sete miniaturas representando os *Minnesänger* onde, com um realismo por vezes cheio de humor, é pintada a vida das cortes e da cavalaria da época. A galantaria, a elegância, um terno lirismo sentimental e uma disposição íntima quase feminina constituem o acorde fundamental». [144]

Não se pode falar da pintura medieval sem dedicar algumas linhas à tapeçaria «fresco móvel que os senhores levavam em viagem para recreio dos olhos e proteção contra as correntes de ar...» [145] Os dois mais importantes centros de fabricação de tapeçaria na França foram Arras e Paris. A importância de Arras é atestada pelo vocábulo italiano *arrazzi* que designava toda espécie de tapeçaria. No século XIV os *ateliers* parisienses produzem notáveis obras de tapeçaria inspiradas em motivos alegóricos e históricos entre os quais vale destacar o *Apocalipse de Angers* confeccionado por ordem de Luís d'Anjou, irmão de Carlos V. Trata-se de uma tapeçaria com cerca de 150 metros de comprimento e setenta cenas. Sua execução levou cerca de seis anos e é de autoria de Nicolau Bataille. «A chegada do Fim dos Tempos, como o artista a concebeu, desenvolve-se sobre um fundo vermelho e azul. O Visionário encontra-se à esquerda, e para a direita decorrem as cenas do Apocalipse. O artista emprega, com grande concisão ornamental, um estilo plano, apropriado para a técnica da tapeçaria mural. As figuras têm a marca de uma elegância cortesã e os finos matizes das cores testemunham o gosto requintado dos artistas que traçaram os desenhos e os executaram». [146]

A tapeçaria inspirava-se também em fontes literárias da poesia profana, o que nos permite apreciar cenários que representam aspectos da vida na alta sociedade contemporânea. Saliente-se que se no século XIII domina a arte dos vitrais, no século XIV prevalece a tapeçaria como expressão do gosto da época. Deve-se acrescentar que se desenvolve então no terreno artístico um verdadeiro mecenato em que desempenham papel marcante os duques da Borgonha «para os quais a arte se transforma em meio para expressarem as suas pretensões à soberania absoluta». [147]

A arquitetura gótica não favoreceu a pintura mural, o que explica o lugar relativamente modesto ocupado pela pintura mural gótica na história das artes da França medieval. Registre-se, contudo, que embora não tivesse tido a mesma importância que na época românica, a pintura mural jamais deixou de ser praticada e é interessante sublinhar que a lista de pinturas murais góticas vai-se ampliando à medida que se efetuam novas descobertas.

Não poderíamos deixar de mencionar aqui as pinturas murais do palácio dos papas em Avinhão. Clemente VI mandara vir da Itália o pintor Matteo Giovanetti de Viterbo que com sua equipe efetuou as pinturas das «Salas públicas» de que subsistem as da Grande Audiência e as das capelas de São João e de São Marcial. Observe-se, a título de curiosidade, que as pin-

144. Grimme, **Pintura Medieval,** p. 60.
145. Réau, **L'Art du Moyen Age,** p. 250.
146. Grimme, **Pintura Medieval,** p. 106.
147. **Idem, ibidem,** p. 108.

turas do gabinete particular de Clemente VI apresentam um caráter diferente das obras acima mencionadas, o que faz supor que seu autor seja um artista francês, Robim de Romans.

A pintura na península itálica, na época do florescimento do gótico, mereceria um capítulo especial fora do rótulo «gótico». É que, se a Itália conhece e emprega o novo estilo em numerosos edifícios, não acolhe contudo seu espírito.[148] «Orna os interiores com fresco mais que com vitrais. A pintura mural é, de resto, a arte mais notável do *Duecento*, e deve pouco à França de São Luís. Vai beber a inspiração na Constantinopla dos imperadores macedônios, na Úmbria de São Francisco de Assis e na Roma de Constantino. O toscano Cimabue (cerca de 1240 até passado 1302) inspira-se nas duas primeiras e evoca assim com um certo realismo a rigidez bizantina. O romano Cavallini (cerca de 1250 até passado 1316) procura por último a sua majestade e sentido dos volumes. Prepara deste modo o grande intérprete da piedade franciscana, simples e patética, o artista cujas obras se abrem ao realismo e à perspectiva sem que por isso deixem de ser monumentais e espirituais, e que constitui o apogeu do fresco italiano neste dobrar da Idade Média; trata-se de Giotto (1266-1337)».[149] A influência marcante da arte bizantina na península deve-se somar também na Itália meridional a influência normando-árabe. O espírito bizantino reflete-se não só nos grandes frescos mas sobretudo nos mosaicos. Assim, por exemplo, a decoração de mosaicos da Basílica de Torcello e em São Marcos de Veneza. Sob o reinado de Rogério II, na Sicília, constrói-se a Capela Palatina de Palermo cuja planta segue a forma latina, cujos mosaicos são bizantinos e cujas abóbadas de estalactites tomadas à arte islâmica encontram-se decoradas com pinturas árabes.

Vejamos, a seguir, uma rápida comparação entre três gigantes da pintura medieval italiana: Cimabue, Duccio e Giotto: «Em Florença, nos Ofícios, tem-se a possibilidade única de comparar a *Grande Virgem* de Cimabue, maior do que o natural, com a *Virgem de todos os Santos* de Giotto. Se acrescentarmos a este confronto a *Virgem Rucellai* de Duccio, em Santa Maria, a Nova, veremos a evolução ocorrida neste grande século, no decurso do qual a arte italiana criou uma linguagem pictural própria, que determinou o seu estilo. Em Cimabue tudo é conduzido pela simetria formal, abstrata, consoante a concepção medieval da imagem, que de novo, com a transparência imaterial dos corpos, se ergue até à longínqua grandeza de uma arte sagrada, condenada ao desaparecimento no fim do século XIII. Em Duccio, contudo, nota-se, a par da poderosa influência da *maniera greca*, a ação da poderosa influência gótica. Se em Duccio e em Cimabue o aspecto cultural se sobrepunha ao aspecto artístico, com a *Virgem de todos os Santos* de Giotto encontramo-nos pela primeira vez perante a perfeita obra de arte».[150] Cimabue e Giotto são citados por Dante na Divina Comédia que sublinha o predomínio do segundo sobre o primeiro cuja fama foi então obscurecida:

Credette Cimabue nella pintura
Tener lo campo; ed ora ha Giotto il grido,
Sicché la fama di colui oscura (Purgatório, XI, 94-96).

148. Génicot, **Linhas de Rumo**, p. 258.
149. **Idem, ibidem.**
150. Grimme, **Pintura Medieval**, p. 166-167.

III. URBANISMO MEDIEVAL

Nas páginas anteriores, ao focalizarmos respectivamente a arte românica e a arte gótica, tivemos em vista principalmente as construções de caráter sagrado. Ao lado porém das catedrais e das abadias encontramos uma grande atividade construtora no campo da arquitetura profana. As principais realizações neste setor eram:

1) *Edifícios públicos.* Relativamente pouco numerosos na Idade Média, só adquiriram maior importância a partir do século XIII.

2) *Residências de nobres, de ricos burgueses e de bispos.* Muitos palácios principescos e episcopais chamam a atenção pela complexidade de sua estrutura e por sua extensão.

3) *Fortalezas e Castelos.* Registre-se que, depois da primeira cruzada (1096), a técnica dos assédios desenvolveu-se no Ocidente levando os engenheiros a aperfeiçoarem os meios defensivos e a fortalecerem as muralhas. Os castelos-fortalezas figuram entre os monumentos mais representativos da Idade Média. A construção desses edifícios oferecem grande variedade. Construídos em uma montanha ou uma colina, os castelos adaptam-se às exigências do relevo do solo e dispensam muitas vezes as torres de flanco. Já os castelos edificados nas planícies receberam um importante reforço de torres para suprirem a falta de proteção natural. Nos grandes castelos românicos da Inglaterra e do norte da França o elemento principal é o torreão *(donjon);* alguns torreões atingiram enormes dimensões.

«Na França, os castelos dos séculos XIII e XIV apresentam mais ou menos as mesmas características. O castelo de Villandraut construído pelo papa Clemente V (1305-1314) na sua terra natal tem planta retangular, com quatro grandes torres nos ângulos. Um vasto fosso forrado de lajes segue o contorno da fortaleza. A defesa do castelo está concentrada na porta, que é flanqueada por duas torres cilíndricas, entrava-se por uma ponte levadiça e por um corredor onde se acumulavam os dispositivos de defesa: grades levadiças, portas e armadilhas várias. Villandraut era simultaneamente uma fortaleza solidamente defendida e uma bela residência senhorial. O pátio tinha em três dos seus lados construções habitáveis, onde subsistem os vestígios de decoração (pintura, fechos de abóbadas esculpidos)».[151]

4) *Residências particulares.* Durante muito tempo as casas das cidades parecem ter sido construídas de madeira ou terra socada. Por volta do início do século XII aparece a casa de pedra. A partir deste século as residências particulares aumentam em número. Seu estilo e decoração inspiram-se muitas vezes nos templos. «Tais são as casas românicas de Cluny (cujas aberturas, separadas por pilastras com caneluras, lembram um trifório borgonhês), de Dijon, de Lião (la Manécanterie), de Clermont, de Montferrand, de Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne), com bela decoração esculpida. Nos séculos XIII e XIV encontram-se os mesmos tipos de janelas com molduras góticas (Montferrand, Figeac, e o belo conjunto de Cordes, casa de campo construída em 1222). O luxo das casas aumenta no século XV (casas do Auvergne, com fachada para a rua e para um pátio interno, torre-escada ligada à casa, em cada pavimento, por uma galeria abobadada em ogivas».[152]

Na Itália a arquitetura urbana sofre a influência dos estilos locais que são variados e se refletem em certos edifícios como o Palácio Público de

151. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 239-240.
152. Bréhier, **Arte Francesa na Idade Média** (Larousse, 402S).

Siena, o Palácio Vecchio de Florença e o Palácio dos Doges de Veneza. «O mesmo aconteceu na Alemanha como mostra a Casa dos Carniceiros de Hildesheim».[153]

Pasemos, agora, a um breve estudo do Urbanismo medieval.[154] Em outros capítulos já focalizamos a cidade medieval sob diferentes aspectos: político, social, econômico. Focalizaremos agora o aspecto físico.

Quando as necessidades de defesa levaram à fundação de cidades em locais que facilitassem repelir ataques ou enfrentar assédios (colinas, ilhas, confluências de rios, etc.), a fisionomia urbana refletia a topografia irregular a que estavam sujeitos os traçados das ruas. As mais importantes destas ruas partiam do centro e estendiam-se radialmente até as portas do recinto fortificado. Outras ruas secundárias uniam as radiais muitas vezes em forma de círculos em torno do centro. Estamos aqui em face do tipo radiocêntrico que se reproduz em muitas cidades medievais. O perímetro das cidades costumava, nestes casos, ser sensivelmente circular ou elíptico; era o mais econômico e de mais fácil defesa. No centro da cidade encontrava-se sempre a catedral ou o templo; esta praça da catedral revestia também uma importância econômica e política, pois aí se faziam transações comerciais e estavam sediados os edifícios mais característicos da organização urbana. Sublinhe-se a importância de edifícios religiosos (catedrais, santuários, grandes abadias) na morfogênese da cidade medieval do tipo radiocêntrico (feito de raios e círculo como uma teia de aranha). Na organização desse plano radiocêntrico, influem duas idéias diretrizes: envolvimento e atração. Lavedan explica a atuação dessas idéias: «Envolvimento por uma série de casas de um edifício particularmente precioso, quer por seu valor moral, quer por sua solidez material em vista da defesa: em geral, a igreja. Atração da circulação por este edifício e surgimento de uma série de vias voltadas em sua direção».[155]

No Ocidente Medieval é enorme a quantidade de cidades cujo plano é radiocêntrico ou dele se aproxima. Observe-se, entretanto, que os esquemas planimétricos das cidades medievais apresentam grande variedade, o que se explica facilmente se levarmos em consideração que as concentrações urbanas tiveram em geral um crescimento natural, sem obediência a planos previamente estabelecidos. Luigi Piccinato formulou uma classificação das cidades «que não deixa de ser ingênua mas que pode auxiliar metodologicamente a ordenar a multiforme expressão planimétrica da cidade medieval...»[156] Entre os tipos fundamentais de cidades, segundo Piccinato, podemos destacar:

a) *Cidades lineares:* formadas ao longo de uma estrada. Assim, por exemplo, na Espanha as cidades surgidas à margem do caminho para Santiago.

b) *Cidades cruciais:* em vez de uma rua geratriz e suas paralelas, surgem duas ruas básicas que se cortam ortogonalmente.

c) *Cidades nucleares:* a este tipo pertencem, mais ou menos, a imensa maioria das cidades medievais formadas em torno de um ou mais pontos dominantes.

153. Upjohn, **História Mundial da Arte**, p. 236.
154. Seguimos aqui Chueca Goitia, **Breve História del Urbanismo.**
155. Lavedan, Pierre, **L'Architecture Française.** «Larousse, Paris, 1944, p. 202 apud Chueca Goitia, **obra citada**, p. 98.
156. Chueca, **Breve História**, p. 99.

Outros tipos são: cidades binucleares, cidades em forma de espinha de peixe, cidades acrópoles, cidades radiocêntricas... Como observa Chueca «por esse caminho chegaríamos, dada a enorme variedade de cidades, vilas e burgos medievais, a ter que estabelecer tantos tipos quantas cidades existem...»[157]

Robert Dickinson, especialista em geografia urbana, estabeleceu três tipos fundamentais de cidade medieval: o irregular, o radiocêntrico e o regular.[158]

Na Idade Média predomina a cidade irregular, o que se explica por seu crescimento orgânico e natural. Irregular aqui não significa existência de caos. É que a cidade medieval, via de regra, forma um todo homogêneo cujas partes, entretanto, são perfeitamente identificáveis: «nenhuma se confunde com outra, nenhuma praça ou pracinha deixa de possuir sua própria identidade, nenhum edifício deixa de falar sua própria linguagem...»[159] Encontramos nas cidades medievais uma disposição lógica de seus elementos que se inserem em limites bem definidos pelas muralhas. Vale aqui recordar que ao lado do plano irregular encontramos um urbanismo medieval planificado quando se trata de cidades *ex novo* por motivo quer de povoamento, quer de segurança militar ou política. Exemplo típico dessas cidades regulares são as bastides (do provençal bastir = construir) francesas situadas em terras da Aquitânia, entre o Garona e o Dordonha. Todas as bastides obedeciam a traçados regulares em forma de tabuleiro de xadrez. Uma das mais perfeitas *bastides* no que tange à regularidade do plano é a de Montpazier fundada em 1284 por Eduardo I da Inglaterra, duque da Aquitânia.

«Os nomes que estas cidades recebem indicam expressivamente sua origem. Villeneuve por sua novidade; Villefranche, por suas franquias, Sauveterre, por sua segurança. Beaumont ou Montjoie, pelo aspecto do lugar, são nomes típicos».[160]

IV. A música

Não poderíamos encerrar este capítulo sobre as Artes no mundo feudal sem uma, ainda que ligeira, menção à história da música medieval.

Coube ao papa Gregório Magno a fixação definitiva e harmônica do canto Sagrado, o canto chamado posteriormente «gregoriano».[161] Este canto difundiu-se através do Ocidente graças sobretudo à atuação dos monges beneditinos. «O canto gregoriano, ainda denominado cantochão (planus, por oposição à *música mensurata*), não conhece a medida, quer dizer, não se inscreve em nenhum quadro preciso. Sua característica essencial é ser um perpétuo recitativo de ritmo livre. Nada de *tempo forte* nem de *tempo fraco*, no sentido em que hoje o entendemos; mas um ritmo livre, unido, despojado de todo o constrangimento. Seguramente o tempo primeiro é aquele sobre o qual o cantor toma impulso *(arsis)*, mas a voz, depois de haver cantado, de um só ímpeto, a neuma binária, ou ternária, detém-se um momento (thésis), para partir de novo: assim, de neumas em neumas, o canto gre-

157. Idem, ibidem, p. 101.
158. Dickinson, **The west European City**, London 1951. Apud Chueca, obra citada, p. 101.
159. Chueca, **Breve História**, p. 102.
160. Idem, ibidem, p. 105.
161. Sobre a veracidade da tradição que atribui a Gregório Magno a autoria do canto «gregoriano», ver Fliche-Martin, **Histoire de l'Église**, vol. 5, p. 33.

goriano comporta uma série ininterrupta de altos e baixos, e descreve uma seqüência contínua de ondulações, mais ou menos acentuadas, marteladas pelo acento do texto latino».[162]

Saliente-se o empenho de Carlos Magno pela unificação do canto litúrgico. A crônica do monge de Angoulême atribui ao imperador a seguinte frase a propósito do canto gregoriano: *Revertemini vos ad fontem Sancti Gregorii:* «Voltai à fonte de São Gregório».[163] Podemos afirmar que o canto gregoriano foi, através dos séculos medievais, «a fonte mais pura em que se alimentou não somente o fervor dos cristãos mas todo o pensamento musical do Ocidente».[164]

Vale aqui lembrar a notação do canto gregoriano que é o embrião da notação moderna. Enquanto a notação da música greco-romana era feita por meio de letras, empregou-se para o cantochão a notação neumática, isto é, formada por um conjunto de pontos, acentos e traços que indicavam ao cantor o contorno melódico ou uma parte do discurso musical. «A maneira de traçar esses sinais separando-os e agrupando-os, e a distância deixada entre eles permitia ao cantor reencontrar a melodia, já *recebida* por transmissão oral, integralmente e em todos os seus pormenores. Em seguida, um copista genial, para facilitar a leitura desses manuscritos enigmáticos, teve a feliz idéia de representar por uma linha horizontal vermelha, paralela ao texto, um som fixo, o *fá* (fim do século XI). Uma segunda linha, em amarelo (o dó) e uma terceira (o lá), sem dúvida acrescentada por Guido d'Arezzo, cerca do ano de 1026, permitiram leitura mais cômoda».[165] Por volta do ano 1200 o canto gregoriano havia tomado sua forma definitiva.[166] Nesta época a música profana encontrava-se bastante difundida conforme nos atestam as notícias sobre festas, jogos e espetáculos.

Três invenções medievais no campo musical vão influir decisivamente na evolução da música através dos séculos: os tropos, a polifonia e a notação neumática. Já falamos desta última. Vejamos brevemente em que consistiram as duas primeiras.

Na criação dos tropos teve papel preponderante o monge Nokter, o Gago, de Saint-Gall. As seqüências vulgarizadas no século X por Nokter não eram senão vocalizos parafraseados de *aleluias*, sobre os quais se adaptavam palavras às vezes ritmadas. Essas seqüências que, por suas características cadenciadas, se aproximavam das melodias populares e que amiúde constituíam cantos originais, deram origem aos *tropos*, quer dizer, a esses desenvolvimentos igualmente ritmados que se intercalavam com palavra e música num canto já existente, notadamente nos da missa.[167]

Surge, assim, um estilo novo, silábico, simétrico, graças ao qual a versificação ritmada e rimada do latim da Igreja se generaliza e põe em valor sua personalidade; nos séculos seguintes devemos-lhe as obras-primas da «seqüência novo estilo», do qual o *Dies irae* ou o *Lauda Sion* são apenas uma amostra. Por suas ramificações distantes, os tropos vão influir na canção popular escrita, na poesia lírica francesa e no teatro cristão.[168] É num manual do final do século IX, intitulado *Musica Enchiriadis* (Música de Ma-

162. Schaeffner, **História da Música** (Delta-Larousse, p. 4534).
163. Chailley, **Histoire Musicale da Moyen Age**, p. 55.
164. Champigneulle, **Histoire de la Musique**, p. 12.
165. Schaeffner, **História da Música** (Delta-Larousse, p. 4533).
166. Champigneulle, **Histoire de la Musique**, p. 15.
167. Schaefner, **História da Música** (Delta-Larousse, p. 4534).
168. Chailley, **Histoire Musicale du Moyen Age**, p. 66.

nual) que se encontra pela primeira vez, menção clara e exemplo tangível daquilo que se chama hoje *polifonia*.[169] «No século IX o autor da *Musica Enchiridis* (Hucbald?) e no século XI o teórico Guido d'Arezzo definem, como segue, essa primeira polifonia a que chamam de órgano: uma improvisação a duas vozes, das quais, a mais elevada canta uma passagem de cantochão, e a outra a segue paralelamente na quarta inferior. Às vezes até, o *órgano* comporta um conjunto de três vezes e se enriquece de quintas e de oitavas paralelas. Quartas, quintas e oitavas constituem o natural do *órgano* e da polifonia até o século XII».[170] As bases definitivas da polifonia ocidental são lançadas nas últimas décadas do século XII e no início do século XIII. Pérotin, o grande organista de Notre-Dame (séculos XII-XIII), é considerado o pai da música polifônica.[171]

Vamos pôr ponto final a estas breves notas sobre a Música Medieval com uma rápida enumeração de alguns instrumentos musicais usados na Idade Média:

Instrumentos de corda: harpa, saltério, alaúde, guitarra, etc.
Instrumentos de sopro: corne (de chifre, madeira, marfim ou metal), corneta, buzina (de metal), trompas e trombetas (de metal curvado); flauta de bico e flauta transversal.

O *órgão* parece ter sido o instrumento mais difundido.
Instrumento de percussão: címbalos (placas de metal), castanholas, sinos que formam o carrilhão, tambores, tímpanos, etc.

169. Idem, **ibidem**, p. 69.
170. Schaeffner, **História da Música** (Delta-Larousse, p. 4540).
171. Sobre Pérotin e as dúvidas existentes acerca de sua identidade (há mais de um personagem que poderia ser identificado com o «pai da música polifônica) recomendamos a leitura de Chailley, obra citada, páginas 158-160.

Capítulo VIII

AS CIÊNCIAS

INTRODUÇÃO

Um estudo, ainda que sucinto, das ciências na Idade Média deve ser precedido de algumas considerações preliminares, que serão conduzidas em dois diferentes sentidos. Primeiro, visando explicar, de certa forma, o que chamaríamos a «mentalidade científica» medieval; segundo, procurando esclarecer a importante contribuição da ciência árabe no desenvolvimento científico dos últimos séculos da História Medieval. Chamamos ainda a atenção do leitor para a exposição que faremos sobre os progressos da técnica na Idade Média, antes de abordarmos cada ramo das ciências separadamente.

Para a compreensão do que chamamos de «mentalidade científica» medieval, parece-nos que dois fatos devam ser sublinhados e levados em consideração: a atitude romana em face da ciência e a preocupação com os fins últimos do homem dentro da concepção da doutrina cristã. Quanto à posição romana em face da ciência, lembremos o que já frisamos em nossa História de Roma (capítulo sobre as ciências): os intelectuais romanos (Varrão, Cícero, Lucrécio, Plínio, o Antigo, etc.) embora revelem interesse pelos problemas científicos, são, sobretudo, compiladores eruditos e não cientistas na acepção da palavra. Os imperadores, que tanto estimularam a inspiração dos poetas, dos historiadores e dos filósofos e que criaram bibliotecas suntuosas, não se preocuparam com o desenvolvimento do ensino científico propriamente dito. Beaujeu observa: «preocupados, antes de tudo, com cultura literária e moral, em parte sob a influência do platonismo, os romanos tiveram a tendência de deixar a ciência nas mãos dos gregos ou dos técnicos...» O mesmo autor anota que os romanos não souberam aplicar à matemática o mesmo rigor do espírito de que deram prova no raciocínio jurídico, e conclui: «Não existe pois ciência romana». [1]

Estudando a ciência no mundo cristão ocidental até o renascimento do século XII, Crombie observa que a curiosidade pela natureza existente na ciência grega havia sido quase inteiramente substituída, graças à influência dos últimos filósofos clássicos, estóicos, epicuristas e neoplatônicos, «pelo desejo de uma paz imperturbável que somente podia ser conquistada por uma mente liberta da dependência da matéria e da carne. Estes filósofos pagãos se perguntavam: para que servem o conhecer e o fazer?» [2] Compreende-se que, difundidas em Roma (os romanos não foram originais em

1. Beaujeu, «Les Romains et la science» em Taton, p. 310. Este autor foi também citado várias vezes no capítulo sobre as Ciências em nossa **História de Roma**.
2. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 28-29.

filosofia mas limitaram-se a um ecletismo e a uma vulgarização dos sistemas gregos), tais idéias não eram de molde a incentivar pesquisas científicas.

Yves Renouard (*Les Hommes d'Affaires Italiens de Moyen Age*, p. 19) observa que «a quase totalidade do legado científico da Grécia, desenvolvido de maneira tão maravilhosa em Antioquia e sobretudo em Alexandria, não foi recolhido pelos romanos que negligenciaram, não se interessando em traduzir as obras científicas dos gregos. A Itália recusava, nas circunstâncias, cumprir a missão de intermediária natural entre o Oriente e o Ocidente que lhe destinara sua situação geográfica. Esta carência teve como conseqüência a obscuridade e a miséria intelectuais do Ocidente da Alta Idade Média cujos verdadeiros responsáveis são os romanos da época imperial».

A propagação e o triunfo do Cristianismo no Império Romano em nada alteram a mentalidade dos intelectuais romanos no tocante às ciências. A doutrina cristã em si nada continha de contrário aos estudos e à pesquisa científica. No século III São Clemente de Alexandria pregava que todo o conhecimento é bom, já que é este uma perfeição da mente e que o estudo da filosofia e da ciência da natureza não era, de nenhum modo, incompatível com a vida cristã. [3] Mas, evidentemente, as preocupações predominantes nos intelectuais cristãos eram o conhecimento e o aprofundamento da doutrina cristã, não só para melhor difundi-la mas também para defendê-la daqueles que a atacavam no terreno das idéias. Aos fiéis e aos pregadores da mensagem evangélica interessava sobremaneira a idéia de salvação, a sobrevivência eterna no Reino dos Céus. A mentalidade cristã antiga e a romana tiveram um denominador comum: a indiferença pela pesquisa científica. Quando as invasões bárbaras se abateram sobre o Império as preocupações dos intelectuais estavam voltadas para os trágicos acontecimentos que faziam soçobrar o Mundo Antigo. A Igreja preocupou-se com a conversão dos bárbaros e com as bases da nova sociedade. Roma, conforme já vimos em volumes anteriores, contribuiu com um legado substancial para a elaboração da civilização que iria surgir das ruínas do Império. Neste legado as ciências quase nada representavam. «O que restou da ciência grega na Europa foi enterrado nas bibliotecas de Constantinopla e ainda veio a sofrer com os saques de 1204. A ciência grega atravessou a Síria no século IX e emigrou para o Islã agitando o pensamento muçulmano, e despertando-lhe uma sede pela cultura sem paralelo na história, enquanto a Europa cristã se debatia para livrar-se do barbarismo e das superstições». [4]

Todas essas considerações explicam o porquê da multissecular estagnação da pesquisa científica no Ocidente cristão e o predomínio das disciplinas relacionadas com a doutrina cristã: filosofia e teologia. Um surto das ciências em plena época dos reinos bárbaros causar-nos-ia, sem dúvida, espanto e não encontraria explicação plausível nos antecedentes históricos. É que a história não dá saltos. Bem mais tarde, quando os contactos entre Oriente e Ocidente se renovam, quando o surto industrial e comercial rasga novos horizontes, as ciências vão ocupar um lugar no cenário das atividades intelectuais. É imprescindível aqui, entretanto, sublinhar a observação de Crombie [5]: A apresentação do pensamento de uma época cujos pressupostos e problemas não eram idênticos aos nossos implica sempre delicadas questões de interpretação e de avaliação. Muitos aspectos da filosofia e da ciência, especial-

3. Idem, ibidem, p. 29.
4. Durant, **A Idade da Fé**, t. 4 p. 230.
5. Crombie, **História das Ciências**, p. 18.

mente no período coberto por este livro, são inteiramente inteligíveis somente dentro do contexto completo da circunstância e do pensamento metafísico e teológico tanto como científico e técnico, social e econômico, como intelectual, de que fazia parte».

Ainda o mesmo autor observa: «A meta do historiador da ciência ao investigar as origens de um descobrimento ou de uma nova teoria deve ser, em primeiro lugar, indagar que problemas preocupam os cientistas antes de serem resolvidos, quais foram suas hipóteses e expectativas e que é que eles consideravam como respostas e explicação. Ao prosseguir suas investigações, deve ter em conta não só o trabalho que obteve êxito, reconhecido naquela época e na nossa, mas também as teorias e experiências que fracassaram, as explicações abortadas ou que morreram em sua origem ou, ao menos, que não sobreviveram; experiências que para nossa mentalidade ou a mentalidade contemporânea resultaram pouco aptas e mal concebidas... A preocupação do historiador da ciência é a interpretação das metas, concepções e soluções do passado *tal como se deram no passado*».[6]

O estudo da história das ciências no Mundo Feudal seria incompleto e falho se não fosse levada em conta a contribuição da ciência árabe. Para melhor compreensão do que se vai escrever nas seguintes linhas recomendamos ao leitor que tenha presente o que já foi dito em nossa *História do Mundo Árabe Medieval* respectivamente nos capítulos XIII (As Ciências) e XV (O Legado).

A influência da ciência árabe é decisiva na evolução do pensamento científico do Ocidente cristão na época em tela. Crombie anota: «Com a recuperação da tradição completa das ciências grega e árabe no século XII e princípios do século XIII, especialmente das obras de Aristóteles e Euclides, nascendo da união do empirismo da técnica com o racionalismo da filosofia e da matemática uma nova ciência empírica que pretendia descobrir a estrutura racional da natureza. Ao mesmo tempo, as obras de Aristóteles trouxeram um sistema mais ou menos completo de pensamento científico. O resto da história da ciência medieval consiste na elaboração das conseqüências desta nova maneira de abordar a natureza».[7]

Entre os primeiros intelectuais do Ocidente que divulgaram aspectos da ciência árabe figura Gerberto d'Aurillac, que ascendeu ao sólio pontifício com o nome de Silvestre II († 1003).[8] Gerberto, que, quando jovem, estudara na Espanha (967-970), teria sido o primeiro a vulgarizar no Ocidente os algarismos árabes. Essa difusão estaria ligada ao emprego do *ábaco*, diferente do instrumento usado pelos romanos. Richer assim descreve o ábaco construído sob a orientação de Gerberto: «Mandou previamente que um operário cinzelador construísse um ábaco, quer dizer, uma tábua própria para receber compartimentos. O seu comprimento foi dividido em vinte e sete partes, sobre as quais dispôs nove sinais que exprimiam todos os números. Fez também mil caracteres em chifre, os quais, dispostos nos vinte e sete compartimentos do ábaco, davam a multiplicação ou a divisão de cada número e dividiam ou multiplicavam esses números infinitos com uma tal velocidade que, em relação à sua multiplicidade, se compreendiam mais depressa do que se poderiam exprimir. Quem quiser conhecer plenamente este meio poderá ler o livro que ele escreveu ao escolar Constantino: aí se encon-

6. Idem, ibidem, p. 19.
7. Idem, ibidem, p. 22.
8. Ver primeiro volume da **H. do M. Feudal**, capítulo sobre Alemanha, p. 264. Ver mais adiante item sobre matemática.

trará tudo isto amplamente tratado (...)»[9] Beaujouan observa que a nova aritmética só atingiu uma elite pouco numerosa.[10] A introdução do astrolábio no mundo latino é também atribuída a Gerberto que o teria trazido da Catalunha. O instrumento foi difundido pelo monge de Reichenau Hermann le Contrefait.[11] «Gradualmente começou a penetrar no Ocidente a cultura que havia sido recopilada pelos árabes, ao reavivarem-se as relações comerciais entre o cristianismo e o Islam. No século IX cidades como Veneza, Nápoles, Bári e Amalfi, a que se uniram mais tarde Pisa e Gênova, comerciavam com os árabes da Sicília e do Mediterrâneo Oriental. No século XI um monge beneditino de Monte Cassino, Constantino, o Africano, conhecia suficientemente as obras científicas árabes para escrever uma paráfrase de Galeno a Hipócrates a partir da enciclopédia médica do médico persa Ali Abbas († 994)».[12]

O século XII é o século das grandes traduções. «Os centros principais a partir dos quais estende-se o conhecimento da ciência árabe e, em última análise, grega, foram Sicília e Espanha. Toledo foi conquistada por Afonso VI em 1085 e em meados do século XII, sob o patrocínio de seu arcebispo, converteu-se no centro espanhol de tradução do árabe para o latim. O grande número de traduções atribuídas a homens como Gerardo de Cremona sugere a existência de uma espécie de escola. Os nomes de tradutores conhecidos, Adelardo de Bath, Roberto de Chester, Alfredo de Sareshel (o inglês), Gerardo de Cremona, Platão de Tívoli, Burgúndio de Pisa, Santiago de Veneza, Eugênio de Palermo, Miguel Escoto, Hermann da Caríntia, Guilherme de Moerbeck, atestam o caráter amplamente europeu do movimento...»[13]

As traduções do árabe e do grego apresentavam, não raro, uma tríplice dificuldade: 1) falta do domínio da língua traduzida, por parte do tradutor 2) o próprio conteúdo dos manuscritos (nem sempre o tradutor era um perito na disciplina de que tratava o texto traduzido; 3) A *terminologia técnica* dificultava ainda mais o trabalho, pois tornava-se necessário encontrar no latim termos correspondentes às expressões árabes ou gregas. Às vezes os vocábulos cujo significado não era claramente entendido passavam a ser simplesmente transcritos no texto traduzido. Enriqueceu-se, assim, o vocabulário latino medieval, mas evidentemente as traduções literais efetuadas não eram de molde a satisfazer aos estudiosos. Compreende-se que muitas traduções tivessem sido posteriormente (século XIII) revisadas com um melhor conhecimento do árabe e do grego. Deve-se notar também que a maior parte das traduções do árabe realizadas no século XII eram obra de dois tradutores: o primeiro (muitas vezes um judeu) traduzia do árabe para a língua vulgar; o segundo (geralmente um cristão) passava para o latim o texto vulgar. Vejamos, somente a título de exemplo, algumas das numerosas traduções feitas do árabe[14]:

Adelardo de Bath, clérigo inglês do século XII, muito erudito e muito viajado (esteve em Salerno, na Sicília, na Síria e na Palestina), traduziu o texto árabe dos *Elementos* de Euclides e os trabalhos astronômicos e trigonométricos de al-Khwarizmi. Sua obra científica mais importante foram as *Quaestiones Naturales* apresentadas sob a forma de um diálogo entre o

9. Richer, «História do seu tempo», citado em Espinosa, **Textos**, p. 266-267.
10. Beaujouan, «La Science dans l'Occident Chrétien», p. 523 Apud Taton.
11. **Idem, ibidem**, p. 524. Hermanus Contractus; Henricus Monachus; Henri le Contrefait.
12. Crombie, **História da Ciência**, p. 45.
13. **Idem, ibidem**, p. 45.
14. O leitor encontrará na obra de Crombie uma substanciosa relação das principais traduções do grego e do árabe com a indicação dos autores e tradutores.

autor e um sobrinho. Este representa a herança científica do Ocidente latino que «está limitada quase exclusivamente a fragmentos do saber greco-latino tal como havia sido conservado nas compilações dos enciclopedistas latinos».[15] Note-se que as *Quaestiones Naturales*, redigidas provavelmente depois que Adelardo tivera já contacto com a ciência árabe mas anteriormente às grandes traduções, não deve representar, por isso, a síntese dos conhecimentos do erudito clérigo.

Estêvão de Pisa ou de Antioquia (1127) traduziu do árabe o *Liber Regalis* (enciclopédia médica) de *Ali Abbas*. Esta tradução é superior à de Constantino, o Africano.

Gerardo de Cremona (século XII) fez inúmeras *traduções do árabe* entre as quais podemos anotar: *De Aluminibus et Salibus* (química) e *Liber Almansoris* (compilação médica baseada em fontes gregas) de Rhazes (século X); *De Proprietatibus Elementorum* (obra árabe de geologia) de um pseudo-Aristóteles. *Canon* (enciclopédia médica) de Avicena (século XI). Tratados de *Hipócrates* (em árabe). De *mensura circuli* (a medida do círculo de Arquimedes, do árabe).

Miguel Escoto (século XIII) traduziu do árabe *De Animalibus* (de Aristóteles). *Liber Astronomiae de Alpetragius* (século XII). *Moisés Farachi* (século XIII na Sicília) traduziu do árabe o *Liber Continens* (enciclopédia médica de Rhazes).

Convém chamar a atenção do leitor para o fato de que muitas obras científicas e filosóficas foram traduzidas diretamente do grego. Dos fins do século XII até o final do século XIII a proporção das traduções diretas do grego em relação às traduções do árabe foi aumentando gradativamente e no século XIV cessaram praticamente estas últimas. No século XII havia um intercâmbio cultural entre Bizâncio e a Itália. Uma conseqüência da IV cruzada foi a remessa de numerosos manuscritos gregos para o Ocidente latino. Em 1205 Inocêncio III exortou os mestres e alunos de Paris a irem à Grécia aperfeiçoar-se na literatura. Filipe Augusto fundou um colégio para que os bizantinos aprendessem o latim, Rogério Bacon, no século XIII, escreveu uma gramática grega. Das traduções diretas do grego, vamos citar, somente a título de exemplo, as seguintes:

Matéria médica de Dioscórides (século I a.C.) traduzida por volta do século VI.

Aforismos de Hipócrates traduzidos por Burgúndio de Pisa no século XII.

Meteoros de Aristóteles, traduzido na Sicília no século XII por Henricus Aristipus.

Vários tratados de Galeno traduzidos por Burgúndio de Pisa (1185). Sobre Guilherme Moerbecke, o grande tradutor do século XIII, remetemos o leitor ao capítulo referente à Filosofia.

Em meados do século XIII quase todas as obras científicas gregas importantes estavam traduzidas para o latim. Registre-se que algumas dessas obras foram também traduzidas para as línguas românicas, especialmente para o italiano, o castelhano e o francês. Fizeram-se igualmente traduções para o inglês. De todas essas traduções evidentemente as que maior influência teriam no Ocidente seriam as obras de Aristóteles «que proporcionaram as bases para a ciência da natureza dos gregos e que iriam agora cumprir a mesma função com respeito à cristandade ocidental».[16]

15. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 25.
16. **Idem, ibidem**, p. 47.

O PROGRESSO TÉCNICO

A evolução das técnicas relacionadas diretamente com a produção na época do mundo feudal foi objeto de sucinto estudo no capítulo sobre as Finanças e a Economia. Procuraremos agora aprofundar o tema já focalizado. Observe-se, desde logo, que «a revolução técnica, talvez a mais importante antes da produzida pela máquina a vapor, ocorreu precisamente em plena Idade Média, por ocasião do surto demográfico dos séculos X-XI: consistiu essencialmente na conquista das forças motrizes (animal, hidráulica e eólica)».[17]

Que dizer do relacionamento da técnica com a ciência, na Antiguidade e na Idade Média? A ausência da associação do raciocínio científico, especialmente matemático, com a habilidade manual do artesão teria sido, segundo alguns, uma das causas do atraso da ciência tanto na sociedade greco-romana como na medieval. Esta ausência encontraria sua explicação no desprezo que as elites da Antiguidade Clássica haviam tido em relação ao trabalho manual considerado próprio da classe servil. Parece-nos que aqui devam ser evitados os exageros. Crombie chama a atenção para uma série de obras da Antiguidade Clássica (sobre medicina, construção, engenharia, agricultura) que torna duvidosa a afirmação de que na Antiguidade clássica «a separação da técnica e da ciência fosse tão completa como se supôs algumas vezes». Com relação a este problema na Idade Média, o mesmo autor comenta: «Na Idade Média há muitas provas que demonstram que essas duas atividades não estiveram totalmente divorciadas em nenhum período e que sua associação se fez mais íntima à medida que passava o tempo. Este interesse prático, ativo, das pessoas cultas pode ser uma razão por que a Idade Média foi uma época de inovação técnica, embora a maior parte dos progressos tenham sido realizados provavelmente por artesãos analfabetos. E, certamente, foi este interesse de muitos cientistas teóricos pelos resultados práticos que os animou a propor perguntas concretas e precisas, a procurar conseguir respostas experimentando e, com a ajuda da técnica, a confeccionar instrumentos de medida mais exatos e aparelhos especiais».[18]

Julgamos oportuno repetir aqui a importante observação de Gimpel: «A sociedade medieval entusiasmou-se pela mecanização e a pesquisa técnica, porque acreditava firmemente no progresso, um conceito ignorado no mundo antigo. De um modo geral, os homens da Idade Média recusaram-se a respeitar as tradições que poderiam ter freado seu ímpeto criador, e Gilbert de Tournai escrevia: «Jamais encontraremos a verdade se nos contentarmos com o que já está descoberto... Os que escrevem antes de nós não são senhores, mas guias. A verdade está aberta a todos, ela não foi ainda inteiramente possuída». E Bernard, mestre da escola episcopal de Chartres, de 1114 a 1119, acrescentava: «Somos anões empoleirados nos ombros de gigantes. Por isso vemos mais que eles e mais longe que eles, não porque a nossa vista seja mais aguda ou nossa estatura mais elevada, mas porque eles nos carregam no ar e nos elevam a toda a sua gigantesca altura». A atitude de um Gilbert de Tournai e de um Bernard de Chartres levou os homens dessa época a encararem as invenções como coisa normal e a aceitarem a idéia de que haveria sempre no futuro novas invenções. A ambição dos inventores não conhecia limites, sua imaginação ignorava fronteiras...»

17. Beaujouan, **La Science dans l'Occident Médiéval Chrétien**, p. 560.
18. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 161-162.

(*A Revolução Industrial na Idade Média*, p. 127). É significativo constatar que entre as primeiras traduções tanto do grego como do árabe figuraram os tratados técnicos. E note-se que essas traduções eram obras de pessoas cultas. Na realidade foi «principalmente por causa dos conhecimentos práticos que os sábios ocidentais, desde o tempo de Gerberto até o final do século X, começaram a interessar-se pela cultura árabe».[19]

As obras enciclopédicas do século XIII (de Alexandre Neckan, de Alberto Magno e de Rogério Bacon) continham grande quantidade de informações exatas sobre o compasso, a química, o calendário, a agricultura e outros problemas técnicos.[20] É curioso registrar que o frade dominicano João de São Gimignano († 1323) escreveu uma enciclopédia para pregadores em que foram incluídas, a título de exemplo, para serem utilizados nas prédicas, inúmeros temas técnicos referentes à agricultura, à pesca, ao cultivo de ervas, aos moinhos de vento e de água, a barcos, à pintura e iluminação, a fortificações, a armas, ao fogo grego, à ferraria, à fabricação de vidro, a pesos e medidas.[21]

Este interesse dos eruditos pela técnica revela-se, por exemplo, em duas classificações das ciências elaborados no século XII. Hugo de São Vítor († 1141) no *Didascalion* dividiu o saber em geral em teoria, prática, mecânica e lógica. Na mecânica estavam incluídas sete ciências: a fabricação de vestes e armas, a navegação (que serviam a necessidades externas do corpo), a agricultura, a caça, a medicina e a ciência do teatro (que serviam a necessidades interiores).

Domingos Gundisalvo classificou as ciências em teóricas e práticas. As primeiras foram subdivididas em física, matemática e metafísica. As práticas subdividiram-se em política (arte do governo civil), em arte do governo da família (que incluía a instrução sobre as artes liberais e mecânicas) e a ética (a arte do governo de si mesmo). «As artes 'fabris' ou 'mecânicas' eram as que se ocupavam de obter da matéria algo útil para o homem, e a matéria empregada podia proceder ou dos seres vivos, por exemplo, a madeira, lã, linho ou ossos, ou de coisas inanimadas, por exemplo, ouro, prata, chumbo, ferro, mármore, ou pedras preciosas. Por meio das artes mecânicas adquiriam-se recursos que serviam para as necessidades da família. A cada uma das artes práticas correspondia uma ciência teórica que estudava os princípios básicos que a arte mecânica punha em prática. Assim a aritmética teórica estudava os princípios básicos dos números utilizados para contar com o ábaco, como no comércio; a música teórica estudava em abstrato as harmonias produzidas pelas vozes e instrumentos; a geometria teórica estudava os princípios básicos que se punham em prática ao serem medidos, deslindados e usados os resultados da observação dos movimentos dos corpos celestes com o astrolábio e outros instrumentos astronômicos, a ciência dos pesos considerava os princípios básicos da balança e da alavanca. Finalmente, a ciência dos «artifícios matemáticos» convertia os resultados de todas as outras ciências matemáticas em fins práticos, para a construção com pedra, para instrumentos de medir e levantar corpos, para instrumentos musicais e óticos e para a carpintaria».[22] Tudo o que se escreveu acima parece justificar plenamente a inserção deste item sobre o progresso da técnica no capítulo sobre as ciências medievais.

19. **Idem, ibidem**, p. 162.
20. **Idem, ibidem**, p. 162-163.
21. **Idem, ibidem**, p. 163.
22. **Idem, ibidem**, p. 165.

Antes de enumerarmos e comentarmos brevemente alguns dos principais progressos técnicos da Idade Média, vamos chamar a atenção do leitor para alguns traços característicos dessas conquistas. A primeira característica é, via de regra, o anonimato dos inventores ou difusores das novas técnicas. Com efeito, o progresso técnico medieval «não consistiu numa série de descobertas datadas, feitas por sábios, anunciadas em livros, recomendadas por ordenações oficiais, mas numa cintilação de pequenos achados sem brilho. Propagaram-se como um fogo de mato e só foram revelados por testemunhas acidentais, geralmente muito em atraso».[23]

Outra característica reside na orientação dessas técnicas medievais no sentido de aumentar o rendimento das forças utilizadas quer animadas (por exemplo, a tração animal) quer inanimadas (as quedas d'água). Esse aumento de rendimento acarreta para o trabalho humano maior produtividade com menor esforço. Uma terceira característica da técnica medieval é que ela corresponde rigorosamente às necessidades da sociedade e às suas leis de desenvolvimento.[24] Uma quarta característica das conquistas técnicas medievais ressalta de uma observação no campo social: percebe-se na utilização das novas conquistas «a convergência de esforços produzidos por grandes coletividades de seres livres, mal ainda delineados mas já transformados em diretores de forças».[25]

Passemos agora às novas técnicas:

1) *Atrelagem* — No capítulo sobre a Economia já mencionamos o problema da atrelagem. Aos autores então citados vamos acrescentar mais dois: *Ducassé (Histoire des Techniques)* assim se manifesta: «Foi pelo século X d.C., isto é, no fim da Alta Idade Média, mas bem antes do período mais brilhante da cristandade, que um desconhecido, boieiro, correiro ou simples condutor de animais de tiro, aplicou a invenção capital que devia permitir a modificação da força de tração animal e facilitar os transportes. Esta invenção é a da coleira de espáduas com armadura rígida, que tem seu apoio sobre a base óssea das omoplatas e capta assim toda a força do animal».[26] *López* anota: «Atrelagem em fila, coleira de espáduas rígidas para o cavalo, ferragem dos cascos, carroças mais racionais operaram, no sistema de transportes, a maior metamorfose que sofreu entre a idade dos carros babilônicos e a era do vapor».[27] Sobre a nova atrelagem do cavalo escreve Bernal[28]: «A substituição de uma banda no peito, que comprimia a respiração, por uma coleira, cuja pressão se exercia sobre os ombros, aumentava a capacidade de tração do cavalo cerca de cinco vezes. Esta inovação, partindo da China no século VII, chegava à Europa nos princípios do século XI. Os resultados imediatos foram permitir que os cavalos começassem imediatamente a substituir os bois à charrua e, assim, que passassem a ser cultivados muitos hectares de terra impossível de lavrar com bois. Ao mesmo tempo, a carroça puxada a cavalos tomava lugar do carro de bois. A introdução simultânea de ferraduras pregadas colocou nas estradas o cavalo, como animal de carga e de tiro. As vantagens da nova atrelagem dos cavalos fizeram-se sentir primeiro nas terras dos francos e dos normandos e começaram a tornar essa área à volta do mar do Norte e da Mancha, já favorecida

23. López, **O Nascimento da Europa**, p. 140.
24. Sobre essas duas últimas características ver Ducassé, **Histoire des Techniques**, p. 65.
25. **Idem, ibidem.**
26. Ducassé, **Histoire des Techniques**, p. 51.
27. López, **O Nascimento da Europa**, p. 135.
28. Bernal, **Ciência na História**, 2º vol., p. 340.

por solos ricos e por um clima livre de secas, um centro privilegiado de produção» (O leitor deverá confrontar esta citação com o que já se escreveu no capítulo sobre a Economia, na parte referente à agricultura).

2) *Técnicas agrícolas* — A substituição do arado pela charrua já foi abordada no capítulo sobre a Economia (item referente à agricultura e pecuária). Convém aqui repetir a observação de Heers: «Esses dois instrumentos foram, por muito tempo, mal conhecidos pelos historiadores das técnicas e da economia rural... A repartição geográfica dos dois instrumentos e sua evolução são ainda praticamente impossíveis de precisar; o vocabulário é ainda muito incerto, fiel em demasia às antigas tradições».[29] Ainda Heers observa que se deve recusar «a idéia de uma civilização agrária do Norte marcada pelo uso da charrua, oposta a uma civilização do Meio-dia marcada pelo arado. Este último encontra-se não somente nas regiões mediterrâneas e nos países de montanha mas também nas campanhas da Escandinávia e mesmo na Inglaterra. Trabalhos recentes de historiadores da Europa Central insistem sobre o fato de que a charrua, já utilizada desde muito tempo pelos povos eslavos, teria de lá atingido a Europa ocidental. Mas só se impôs pouco a pouco...»[30]

3) *Moinhos de água e de vento* — O moinho de água já era conhecido na Antiguidade mas não foi, então, explorado a fundo. Na Idade Média pode ser considerado uma «instituição» técnica nova em virtude da amplitude de seu emprego, fato que não ocorreu na Antiguidade graças à superabundância de mão-de-obra servil. Nos últimos tempos do Império Romano o decréscimo da população e a diminuição dessa mão-de-obra foi tornando necessário o Moinho de Água. Dois fatores contribuiriam na Idade Média para a expansão do Moinho de Água: o alto custo da mão-de-obra ou de animais empregados no giro das mós e a abundância permanente de cereais. Compreende-se assim, por exemplo, que o Domesday registrasse na Inglaterra cinco mil moinhos, quase todos de água. «Depois do fogo, domado e captado na Idade da Pedra, a água tornou-se a segunda grande fonte natural de energia canalizada para as necessidades industriais das massas».[31] Vale aqui dizer algumas palavras sobre os moinhos de maré. «Os moinhos de maré, desconhecidos na Antiguidade, são testemunho da vontade dos homens da Idade Média de captarem novas fontes de energia. No século XIII, conhece-se a existência de moinhos de maré na foz do Adour, perto de Bayonne, e no estuário do Deben, em Woodbridge, no Condado de Suffolk. No século XIII, o número desses moinhos cresceu de forma considerável. Esse movimento adquire amplitude nos séculos seguintes, ao passo que a quantidade de azenhas fluviais tende a estabilizar-se. Conhecem-se três moinhos de marés no Devonshire e na Cornualha no século XIII, cinco no século XIV, nove no século XVI, onze no século XVII, quatorze nos anos setecentos e, finalmente, vinte e cinco no século passado. Os moinhos de marés são geralmente construídos nas regiões onde os desníveis de terreno não permitem que os rios tenham uma corrente bastante forte para acionar as rodas das azenhas. Ao longo das enseadas bem recortadas e pouco profundas — no fundo dos estuários — construíam-se represas para formar lagos artificiais cuja superfície podia atingir 6 hectares. Um sistema de eclusas que se abriam nos dois sentidos

29. Heers, **Le Travail au Moyen Age**, p. 18 e p. 19.
30. **Idem, ibidem**, p. 19-20. O leitor deve confrontar esta observação com a de Perroy, no capítulo sobre Economia, nota 80.
31. López, **O Nascimento da Europa**, p. 140.

permitia ao fluxo da maré montante encher as lagoas. Quando a maré vazava, a pressão da água fechava automaticamente as portas. O moleiro esperava que o nível da água sob o moinho caísse o bastante para abrir as comportas do moinho e permitir que a água tivesse uma queda capaz de pôr em movimento a roda de seu moinho». (Gimpel, *A Revolução Industrial na Idade Média*, p. 27-28).

Os moinhos não serviam somente para moer cereais: procurou-se adaptar o mecanismo de modo que fosse possível generalizar o uso da força motriz: «Para conservação de movimento rotativo em movimeno recíproco, de vaivém, em breve se introduziram dois dispositivos, aparentemente trazidos da China: o martinete e a manivela; esta última é particularmente importante pois, ao contrário do martinete, permite também converter movimento recíproco em movimento rotativo».[32] O moinho de vento constituiu, de modo geral, um mecanismo mais complexo que o moinho hidráulico de potência equivalente. Compreende-se pois que seu desenvolvimento seja mais recente. Segundo Bernal, teriam aparecido na Europa por volta de 1150 oriundos, ao que parece, da Pérsia. Note-se, contudo, a observação de Gimpel: «No século XII, quando os engenheiros medievais procuraram captar a energia do vento, seus trabalhos foram coroados de êxito e à força hidráulica que acionava as rodas foi somada a força do vento que enfunava as velas. Mas, se a água corre sempre na mesma direção, o vento sopra de todos os lados. Os engenheiros resolveram esse problema de um modo notável, montando o corpo do mecanismo e as velas sobre um eixo central que gira livremente. Esse tipo de moinho de eixo vertical parece ser de fato uma invenção do Ocidente que nada deve aos moinhos de braços horizontais cuja existência se conhecia desde o século VII nos altiplanos do Irã e do Afeganistão, onde o vento sopra sempre na mesma direção. Foi a Terceira Cruzada (1189-1192) que introduziu os moinhos de eixo vertical no Oriente Médio, como relata uma testemunha ocular: «Os sábios soldados germânicos construíram aqui os primeiros moinhos de vento conhecidos na Síria» (Gimpel, *A Revolução Industrial na Idade Média*, p. 28).

Entre o emprego dos moinhos podemos citar, a título de exemplo, o pisoamento de panos, a movimentação de foles, a forjadura do ferro, o corte de madeira, etc. A construção e manutenção dos moinhos exigiam pessoal especializado, o que fez surgir a profissão de construtores de moinhos, «artesãos itinerantes que percorriam os campos a fazer e a consertar moinhos».[33]

4) *Metalurgia* — Já estudamos os aspectos econômicos do progresso da metalurgia na Idade Média. Vamos mencionar aqui, apenas a título de exemplo e de curiosidade, a fundição de sinos como um dos processos metalúrgicos que exigiam mais cuidado e perfeição. A primeira exposição européia de fundição de sinos foi realizada nos inícios do século XII por Teófilo, o Presbítero. Desde então progrediu com rapidez a técnica de fundir o bronze e o cobre, como se pode constatar nos bronzes monumentais dos séculos XIII e XIV e em obras como, por exemplo, a porta meridional do Batistério de Florença, de Andrea Pisano, 1330.[34] No século XIII fabricam-se grandes sinos. A fabricação de um sino exigia técnica especial para que o mesmo produzisse um som adequado. O fundidor deveria, antes de iniciar o trabalho, calcular o tamanho do sino e as proporções exatas.

32. Bernal, **Ciência na História**, 2º vol., p. 341.
33. **Idem, ibidem**, p. 342.
34. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 197.

As armas de fogo merecem também algumas palavras. As primeiras teriam aparecido no Ocidente na primeira metade do século XIV. Ao que parece, eram já fabricadas na China um século antes.[35] Os primeiros canhões ocidentais foram fabricados com metal semelhante ao empregado na fabricação de sinos e, não raro, o fundidor de sinos produzia também essas armas de fogo. Os principais centros de produção encontravam-se em Flandres, na Alemanha e na Inglaterra. Entre os componentes da pólvora, o salitre parece ter sido conhecido na China já antes do primeiro século a.C. Os bizantinos, conforme já vimos (História do Império Bizantino, capítulo sobre as Ciências), usavam o chamado fogo grego. O conhecimento da pólvora propriamente dita teria chegado ao Ocidente por volta da segunda metade do século XIII, talvez introduzida, a partir da China, pelos mongóis. Rogério Bacon em seus trabalhos *Opus Majus e Opus Tertium* menciona um pó explosivo e observa que sua potência poderia ser aumentada se fosse encerrado em um recipiente de material resistente. A mais antiga fórmula ocidental para a fabricação da pólvora encontra-se em um manuscrito latino do final do século XIII atribuído a um certo Marcos, o Grego.

5) O *Relógio* — Depois das armas de fogo vamos lembrar os relógios mecânicos. Segundo Crombie «as primeiras máquinas feitas inteiramente de metal foram as armas de fogo e os relógios mecânicos». A construção destes levou ao domínio do emprego das engrenagens, «o principal ponto de interesse na maquinaria antiga».[36] «No século XI inventou-se um mecanismo engenhoso que dava ao badalo um movimento de vaivém; tudo o que o homem tinha a fazer era largar um peso na ponta de uma corda, que, através de uma série de engrenagens (que eram essencialmente uma forma mais ligeira de engrenagens de moinho) batia a hora apropriada; deve ter ocorrido então a qualquer construtor de moinhos ou monge que o mesmo mecanismo, trabalhando ininterruptamente, podia ser utilizado para contar o próprio tempo, eliminando o homem, e constituindo o primeiro relógio mecânico, protótipo dos modernos mecanismos automáticos-auto-regulados assim como automóveis».[37] O traço característico do relógio mecânico era o empuxe de um peso que punha em movimento um jogo de rodas dentadas e um mecanismo oscilante de escape que impedia a aceleração da queda do peso, retendo-o em intervalos freqüentes.[38] Encontram-se alusões a certos objetos que parecem ter sido relógios mecânicos em Londres, Cantuária, Paris e outros locais durante a segunda metade do século XIII. «Em 1271, Robert d'Anglais escrevia: 'Os fabricantes de relógios procuram fazer uma roda que execute uma rotação completa para cada círculo equinocial, mas não conseguem descobrir a correção exata'. Um manuscrito redigido alguns anos depois na corte de Afonso X de Castela inclui o desenho de um relógio cujo movimento é produzido pela queda de um peso. O movimento é regulado pelo escoamento do mercúrio contido num tambor compartimentado, o qual gira em torno de um eixo horizontal. Essa técnica, já utilizada, foi tomada ao matemático e astrônomo Bhaskara que, em 1150, tinha fabricado um motor perpétuo com rodas, conhecido na Europa através dos textos árabes» (Gimpel, *A Revolução Industrial na Idade Média*, p. 130). É curioso notar que Dante Alighieri no Canto X do Paraíso faz entrar o relógio mecânico na literatura

35. Idem, ibidem, p. 198.
36. Idem, ibidem, p. 192.
37. Bernal, Ciência na História, 2º vol., p. 342.
38. Crombie, Historia de la Ciencia, p. 193.

mencionando poeticamente um relógio, suas engrenagens e até mesmo seu toque (X, 139-144): «Tin tin sonando con sì dolce nota...»

Merece menção especial o tratado de Giovanni di Dondi (século XIV). «Esse extenso tratado de mais de 130.000 palavras explica em detalhe por que motivo construiu o relógio, como o construiu, como dispor os quadrantes e como decifrá-los, de que modo conservá-lo em estado de funcionamento e como corrigi-lo. As explicações de Dondi são muito precisas. Ele especifica qual deve ser a espessura das placas de metal, o comprimento dos pregos e a colocação dos orifícios» (Gimpel, *A Revolução Industrial na Idade Média*, p. 134).

Entre os relógios mecânicos autênticos cujo mecanismo se conhece com precisão figuram o do castelo de Dover (1348 ou mais tarde) e o relógio de Henrique de Vick instalado por Carlos V na torre do atual Palácio de Justiça de Paris entre 1364 e 1370.

6) No campo da *Navegação marítima* vamos lembrar dois progressos técnicos: a *bússola* e o *leme de popa*. A primeira tem suas origens na China. As primeiras alusões à bússola na literatura latina medieval aparecem no *De Naturis Rerum* de Alexandre Neckam e em outras obras publicadas por volta de 1200. É curioso lembrar, por exemplo, a descrição de uma bússola feita entre 1203-1208 pelo monge cluniacense Guiot de Provins, antigo jogral:

A estrela polar é imóvel:
Têm os marinheiros (para a encontrar)
Um método infalível por meio de magneto,
Pedra feia e acastanhada
A que o ferro adere por si.
Então procuram o sítio adequado
E fazem uma agulha
Que sobre uma palhinha deitam
Pondo-a depois na água
A palha a faz flutuar,
Voltando-se a ponta para a estrela (polar)
Por isto estão os marinheiros seguros
De estar no caminho certo;
É uma arte que não pode falhar.[39]

É bem provável que o uso da bússola na navegação Ocidental seja anterior a essas alusões. Anote-se de passagem que «a agulha equilibrada sobre um eixo colocada sobre um cartão com a rosa-dos-ventos parece ter sido uma invenção italiana do século XIII».[40]

O leme da popa, ao que parece também originário da China, abriu, com a bússola, novos horizontes para a navegação facilitando as viagens em alto-mar. «O junco não tem quilha e o lugar natural do leme é o meio da popa. Na Europa o leme central era mais difícil de instalar dada a forma inclinada da quilha junto à ré, fixando-se portanto um remo de direção a estibordo; mas quando no século XIII se acrescentou a este um poste de ré vertical, as embarcações européias de quilha funda, baseadas em modelos vikings, tornaram-se mais eficientes. Era assim possível manter o curso com mais precisão, mesmo com as velas apontadas na direção do vento; isto, por

39. Apud Espinosa, Textos Históricos Medievais, p. 312.
40. Bernal, Ciência na História, 2º vol., p. 344.

sua vez, levou ao desenvolvimento de velas de proa e popa a partir da velha vela latina; já não era preciso esperar por ventos de popa e era possível navegar mesmo com tempo mau».[41]

7) *O papel e a Imprensa* — Encerremos esta breve exposição sobre alguns dos principais progressos técnicos da Idade Média com a fabricação e difusão do papel. Este inigualável material de escrita está evidentemente associado ao aparecimento da imprensa. A fabricação do papel de fibras vegetais parece ter origem na China onde, no século I, já era utilizado em larga escala como material de escrita.[42] Do Extremo Oriente o papel foi trazido ao Ocidente através dos árabes, tendo entrado na Cristandade pela Espanha e pelo sul da França no século XII.[43]

A fabricação do papel tornou-se relativamente barata e as quantidades produzidas excederam em muito a capacidade dos copistas. Os tempos estavam maduros para a entrada em cena da imprensa. As prensas já eram usadas na fabricação do vinho e nos estampados dos tecidos. A habilidade obtida pelos gravadores de madeira e pelos ourives (que haviam adquirido uma técnica para fundir metal) facilitou o preparo do elemento essencial da imprensa: a letra.

Na China, no século VI de nossa era, já se conhecia a impressão com blocos de madeira, gravando-se separadamente uma prancha para cada página. No século XI aparece a impressão com caracteres móveis na madeira. No século XIV (na Coréia) já é conhecida a impressão com caracteres metálicos móveis.[44] «Na Europa apareceu o emprego de madeira gravada para fazer as complicadas letras iniciais dos manuscritos pela primeira vez em um mosteiro de Engelberg em 1147; a impressão com pranchas apareceu em Ravena em 1289 e era comum em toda a Europa por volta do século XV; os caracteres móveis de metal introduziram-se no final do século XIV: apareceram em Limoges em 1381, em Antuérpia em 1417 e em Avinhão em 1444. A vantagem dos caracteres de metal fundidos consistia em que centenas de cópias de cada letra podiam ser tiradas de um só molde, em vez de serem gravadas separadamente, como ocorria com os caracteres de madeira. Embora a primeira relação de seu emprego seja dos Países Baixos, foi em Mogúncia que atingiu a perfeição o emprego de um conjunto de caracteres móveis adquadamente compostos. Em Mogúncia, entre 1447 e 1455, Gutenberg e seus sócios substituíram o antigo método de fundir os caracteres em moldes de areia, primeiro por moldes adaptáveis de metal para fazer caracteres de chumbo; em seguida aperfeiçoaram as matrizes e prepararam caracteres de cobre. Estes foram os inventos decisivos da imprensa e com eles tornou-se possível a multiplicação dos livros em grande escala».[45]

AS CIÊNCIAS

Matemática

Podemos avaliar a importância que foi atribuída à matemática no século XIII através do seguinte texto de Rogério Bacon: «Como demonstrei na

41. **Idem, ibidem**, p. 345.
42. **Idem, ibidem**, p. 352.
43. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 184.
44. **Idem, ibidem**, p. 184-185.
45. **Idem, ibidem**, p. 185.

minha *Opus Maius*, sem as matemáticas nenhuma ciência em geral pode ser conhecida; e sem as matemáticas nenhuma coisa ou lugar deste mundo, ou seja, nenhum fenômeno natural em particular, pode ser estudado. Também demonstrei isto na minha *Opus Minus*. É óbvio que sem as matemáticas as estrelas não podem ser estudadas, nem o mundo inferior influenciado pelas estrelas... Seria necessário fazer grandes despesas, não apenas para pagar os sábios, mas também para ter os instrumentos matemáticos indispensáveis para desenhar cartas que mostrem o movimento das estrelas...» (Rogério Bacon, *Opus Tertium*, capítulo XI).[46] A adoção pela Idade Média Ocidental, do sistema de numeração que os árabes receberam dos hindus (ver nossa *História do Mundo Árabe Medieval*, capítulo sobre as Ciências), constitui «um dos maiores avanços na ciência européia».[47] Esse sistema de numeração foi introduzido no Ocidente europeu gradualmente a partir do século XII. O judeu de origem espanhola Rabbi ben Ezra apresentou uma completa explicação do sistema arábico de numeração, especialmente no que tange ao uso do zero. Gerardo de Cremona (1114-1187), que, como já vimos, fez inúmeras traduções, reforçou essa exposição. Coube, entretanto, a Leonardo Fibonacci, também conhecido como Leonardo de Pisa, o maior matemático da Idade Média, divulgar amplamente o sistema arábico de numeração no século XIII. O pai de Leonardo, Guglielmo Bonaccio, encarregado de funções consulares em Bougie na Berberia (Argélia), levou consigo o filho que teve, então, oportunidade de entrar em contacto com a ciência árabe e fazer viagens pelo Egito, Síria, Grécia e Sicília. De volta a Pisa em 1202, Fibonacci compôs a obra *Liber Abaci* (revisado em 1228). Entre os matemáticos em que Fibonacci se inspira deve-se citar Diofante de Alexandria (talvez século III d.C.) então completamente desconhecido no Ocidente. «Foi a primeira exposição acurada dos algarismos hindus, do zero e do sistema decimal feita por um autor cristão, a qual assinalou o renascimento da matemática no mundo latino cristão. Aquele mesmo trabalho apresentou a álgebra árabe à Europa Ocidental e causou uma pequena revolução dessa ciência com o emprego ocasional de letras, em vez de algarismos, a fim de se generalizar e abreviar as equações. Em sua *Practica geometriae* (1220), Leonardo, pela primeira vez no mundo cristão, ao que sabemos, aplicou a álgebra aos teoremas da geometria.[48] Pessoalmente Fibonacci não estava interessado na aritmética comercial (um dos objetivos da matemática medieval era a escrituração mercantil), pois sua obra situava-se num nível altamente teórico. É curioso notar, entretanto, que depois de Fibonacci, os comerciantes italianos passam, de um modo geral, a adaptar gradualmente o sistema arábico de numeração.[49] Almanaques e calendários populares contribuíram para a difusão desse sistema no Ocidente cristão. Observe-se, contudo, que os números arábicos não substituíram, desde logo, o sistema romano que, ainda no século XVI, era utilizado largamente fora da Itália.

Astronomia

Quando se estuda a história da Astronomia Medieval (principalmente a partir do século XIII) deve-se distinguir um aspecto teórico e outro prático.

46. Apud Espinosa, **Textos Históricos Medievais**, p. 268.
47. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 56. Ver na introdução deste capítulo, Gerberto D'Aurillac.
48. Durant, **História da Civilização**, A Idade da Fé, t. 4, p. 238.
49. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 57.

A vertente teórica da astronomia concentra-se num confronto entre os méritos das teorias físicas (representadas pelas idéias de Aristóteles que, com base no sistema de Eudóxio, procurou explicar os movimentos dos corpos celestes por meio do sistema de esferas concêntricas) e os das teorias matemáticas (representadas pelas idéias de Ptolomeu cujo sistema se alicerça em Hiparco e tem como hipótese básica a forma esférica dos céus que giram como uma esfera, o geocentrismo, a imobilidade da terra e os movimentos circulares dos corpos celestes). Foi Miguel Escoto que, em 1217, com a tradução da *Teoria dos Planetas* do astrônomo árabe al-Bitrugi (*Alpetragius*, século XII), incentivou a controvérsia sobre ambos os sistemas astronômicos, pois na obra traduzida procurava-se reviver «a decadente sorte da astronomia aristotélica frente ao sistema mais exato de Ptolomeu».[50] No final do século XIII o sistema ptolomaico já fora universalmente aceito embora prosseguissem ainda as controvérsias entre as diferentes escolas de astronomia. Assim, por exemplo, Pedro de Abano (século XIII) em sua obra *Lucidator Astronomiae* levantou uma hipótese nova: as estrelas não estariam limitadas a uma esfera mas mover-se-iam livremente no espaço. No século XIV João Buridan e Nicolau de Oresme discutem a hipótese segundo a qual a terra giraria e não as esferas das estrelas. Aliás, note-se que as primeiras referências a essa teoria já aparecem no final do século XIII nas obras do franciscano Francisco de Meyronnes.[51]

As tabelas para o cálculo de datas (especialmente da páscoa), a determinação da latitude e da longitude, e a predição astrológica figuram entre os principais objetivos da astronomia prática do século XIII. Curioso é verificar que inicialmente essa astronomia prática desenvolvida na Cristandade Ocidental sofre a influência árabe cujas realizações ainda são de qualidade superior. Assim, por exemplo, o calendário de Omar Khayyan (1079) «era pelo menos tão exato como tudo o que se produziu até a reforma gregoriana de 1582».[52] Instrumentos, tabelas e mapas de procedência árabe conservaram também esta superioridade. Foi só a partir da metade do século XIII que a astronomia cristã ocidental passou a seguir seus próprios caminhos. Note-se aliás que já no final do século XI Walcher de Malvern determinara a diferença longitudinal entre a Itália e a Inglaterra mediante a observação de um eclipse da lua e a constatação da hora em que um amigo havia acompanhado o mesmo fenômeno a leste da Inglaterra. No século XII Gerardo de Cremona sugeriu observar a posição da lua ao meio-dia e, a partir da diferença entre essa posição e a que o satélite ocuparia na mesma hora em um determinado local, calcular a longitude entre os dois lugares. A segunda posição seria conhecida mediante tabelas previamente elaboradas. A determinação da latitude era obtida mediante o emprego do astrolábio, instrumento este já conhecido na época helenística. Mencionado já em fins do século X por Gerberto, o astrolábio é citado por Randolfus de Liège em princípios do século XI e descrito por Hermann Contractus (Hermann le Contrefait) antes do ano 1084. O astrolábio usado na Cristandade Ocidental deriva do tipo árabe encontrado na Espanha. Coube ao inglês Geoffrey Chaucer fazer um dos melhores estudos sobre o astrolábio em voga no

50. **Idem, ibidem**, p. 80.
51. **Idem, ibidem**, p. 88.
52. **Idem, ibidem.**

Ocidente cristão (*Tratado do Astrolábio*, século XIV).[53] O quadrante e a esfera armilar são outros instrumentos astronômicos em uso no século XIII. O primeiro foi aperfeiçoado pelo italiano João Campanus de Novara († por volta de 1292); o segundo possibilitou a Guilherme de Claud, discípulo de Rogério Bacon, determinar a inclinação da eclíptica em 1290 e a latitude do local de sua observação em Paris. «A inclinação que obteve foi de 23° 34' e a latitude de Paris 48° 50'. Os números atuais para a inclinação de 1290 são de 23° 32' e o valor da latitude de Paris dado então, é o que se aceita atualmente».[54] Guilherme Cloud determinou também a época do equinócio da primavera a partir da altitude meridiana do sol observado através de um raio de luz que passava por um orifício em uma casa fechada. Outro francês, Jean Murs, serviu-se de um arco graduado de 15 pés de raio para fazer a mesma medida em Evreux a 13 de março de 1318.

Através do século XIV inventam-se ou melhoram-se instrumentos astronômicos bem como se ampliam as observações. João de Linières confeccionou um catálogo da posição de 47 estrelas, fato este que parece ter sido a primeira tentativa na Idade Média Ocidental no sentido de corrigir-se a posição das estrelas constantes no catálogo de Ptolomeu.

Na primeira metade do século XIV desenvolve-se em Oxford uma importante escola de Astronomia. Dos estudos aí realizados resulta notável progresso na trigonometria. John Maudit (1310), Thomas Bradwardine († 1349) e Richard de Wallingford († 1335) usam as tangentes. Maudit e Wallingford «são os iniciadores da trigonometria ocidental, embora um tratado importante sobre este tema tenha sido escrito em hebraico na mesma época, na Provença, por Levi ben Gerson (1288-1344) e traduzido para o latim em 1342».[55]

Richard adotou em Oxford as famosas tábuas astronômicas chamadas afonsinas redigidas em espanhol e promulgadas em 1252. Coube ainda a Richard inventar instrumentos astronômicos como, por exemplo, o *rectangulus* para medir e comparar alturas. A título de curiosidade lembremos a existência de planetários no Ocidente medieval. Em 1320 Richard construiu um complicado relógio astronômico que mostrava a posição do sol, da lua, das estrelas e assinalava o fluxo e refluxo das marés.[56] Já em 1232 o imperador Frederico II recebera um planetarium do sultão de Damasco. No século XIV o relojoeiro Giovanni di Dondi armou um complicado *planetarium* movido por pesos.

Para encerrar essas breves anotações sobre o desenvolvimento da astronomia ocidental na época do Mundo Feudal vamos lembrar o problema da reforma do Calendário. Já no meio do século XIII Grosseteste, Holywood (Sacrobosco) e Campanus sentiam a imperiosa necessidade dessa reforma. Em 1337 Jean de Murs estuda o problema à luz das Tábuas Afonsinas que haviam chegado a Paris por volta de 1293. A convite do Papa Clemente VI, Jean de Murs e Firmin de Belleval elaboram um projeto: *Epistola super reformatione antiqui kallendarii*. O cardeal Pierre d'Ailly prepara outro projeto para o Concílio de Constança (1414-1418). Os tempos porém não estavam maduros para a reformulação e só no século XVI, sob o pontificado de Gregório XIII (1582), é que o calendário seria reformado.

53. **Idem, ibidem.** Sobre o astrolábio ver também Beaujouan, **La Science dans l'Occident Médiéval Chrétien**, p. 524. Note-se que parece haver dúvidas quanto à autoria de Gerberto com relação à obra em que é citado o astrolábio.
54. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 93.
55. **Idem, ibidem**, p. 94.
56. **Idem, ibidem.**

Cartografia

No século XIII aparecem no Ocidente as primeiras cartas marítimas.[57] Beaujouan distingue estas dos chamados portulanos que são «uma descrição escrita das costas e dos portos, uma coleção de instruções para o navegador, uma espécie de guia indicando as distâncias, os obstáculos e as travessias possíveis...»[58] A carta marítima propriamente dita teria sido mencionada pela primeira vez por Guilherme de Nangis a propósito da travessia feita por Luís IX em 1270 a bordo de um barco genovês.[59] A *Carta Pisana* (fins do século XIII) é o mais antigo documento cartográfico de que se tem notícia. Note-se, entretanto, que a relativa perfeição da técnica com que foi confeccionado sugere que já anteriormente tenham sido feitos outros. A partir do século XIII pessoas instruídas começam a elaborar mapas tanto de regiões do interior como do litoral. Já em 1250 Mateus Paris desenhara quatro mapas da Grã-Bretanha nos quais figuravam estradas, cidades e a muralha romana. Entre 1325 e 1330 um cartógrafo desconhecido confeccionou um mapa detalhado e exato da Inglaterra. Trata-se do chamado Gough Map que se encontra na Biblioteca Bodleiana, em Oxford. Opicinus de Canistris († 1352) fez mapas da Itália setentrional.[60] Foi na Majorca e na Catalunha que a cartografia produziu verdadeiras obras-primas. Basta citar como exemplo o *Mapa-Mundi* Catalão que a escola majorquina elaborou para Carlos V da França em 1375. Esta escola havia reunido uma grande quantidade de informações relativas às navegações marítimas e pode ser considerada como precursora da obra que seria realizada mais tarde pelo príncipe português D. Henrique, em Sagres. Em 1354 Pedro IV de Aragão prescreve que cada navio deve contar com duas cartas marítimas. É curioso notar que à medida que se difundem as cartas marítimas percebem-se também (e isto já desde os fins do século XIII) tentativas de usar na navegação tábuas rudimentares de trigonometria. O franciscano Raimundo Lúlio (1232-1315) precisa que «a navegação nasce e deriva da geometria e da aritmética».

Geologia

Três foram as fontes principais da geologia medieval: a *Meteorológica* de Aristóteles e dois tratados árabes: o pseudo-aristotélico *De causis et Proprietatibus Elementorum* ou *De elementis* (provavelmente redigido no século X) e *De Mineralibus* de Avicena (século X). No século XIII o interesse da Geologia recai sobretudo nas transformações das posições relativas das principais massas dos elementos água e terra, na origem dos continentes, dos oceanos, das montanhas e dos rios, e na causa produtora dos minerais e dos fósseis.[61] Avicena em *De Mineralibus* explicara que a emergência da terra firme e a formação das montanhas eram devidas freqüentemente às erupções sísmicas provocadas pelo vento aprisionado sob a terra. Alberto Magno (século XIII) em sua obra *De Mineralibus et Rebus Metallicis* aceita essa teoria ao citar os vulcões como evidência do vento subterrâneo aprisionado. Como Avicena, Alberto Magno fala também de uma virtude mineralizante *(vis lapidificativa)* que explicaria a formação de fósseis. O mesmo autor deixou-nos descrições originais de inúmeras pedras preciosas e de minerais, aceitando, por influência de Marbode, bispo de Rennes (1035-1123), autor de uma obra em versos sobre as pedras preciosas — *Liber lapidum*, o livro das pedras — as propriedades maravilhosas atribuídas a determinadas pedras. Alberto ensinou também a circulação contínua da água a partir do mar através de cavernas subterrâneas e através do interior das montanhas, para cima, brotando e formando rios que, por sua vez, corriam novamente para o mar.

57. Beaujouan, **La Science dans l'Occident Chrétien**, p. 573.
58. **Idem, ibidem**, Note-se contudo que Crombie (obra citada, p. 189) considera portulanos como cartas marítimas.
59. **Idem, ibidem**, p. 574.
60. Crombie, **História de la Ciencia**, p. 190.
61. **Idem, ibidem**, p. 115-116.

Entre os fenômenos geológicos que impressionaram os cientistas medievais figura o das marés. Na Antiguidade já o estóico Possidônio (século II a.C.) havia relacionado este fenômeno com as fases da lua. Geraldo Cambrensis (1147-1223) tratou do assunto e Grosseteste (1175-1253) atribui as marés à atração por «virtude» da lua que se transmitia em linha reta com o luar. Uma enciclopédia norueguesa do século XIII, *Speculum Regale* (Konungs Skuggsja), continha descrições de glaciares, de icebergs, de geiseres e de outros fenômenos. «Estas descrições, como as de Miguel Escoto sobre as fontes sulfurosas e os fenômenos vulcânicos das ilhas Lípari, são prova de um grande interesse pela geologia local...»[62] Na Itália, no século XIII, o mais importante estudioso da geologia foi Ristoro d'Arezzo. Estudando a «composição do mundo» atribui a elevação da terra seca sobre o mar à atração das estrelas do mesmo modo como o ferro era atraído pelo ímã. Outros fatores influem também na formação da terra: a erosão da água, a atuação do homem, os terremotos, o dilúvio bíblico, etc. D'Arezzo realizou pesquisas *in loco:* assim é que fez descrições de caráter geológico relativas aos Apeninos. A presença de conchas fossilizadas nas montanhas foi atribuída ao dilúvio.

No século XIV o relojoeiro Giovanni di Dondi fez uma descrição da extração de sal de fontes termais e explicou a origem dessas fontes pelo aquecimento das águas subterrâneas em virtude de fogo e de gases produzidos pela ação calorífica dos raios celestes.

No século XIV diversos autores italianos abordaram temas geológicos. Somente a título de exemplo lembremos Dante, Boccaccio, Nicoletti, etc. Neste mesmo século, em Paris, João Buridan e Alberto de Saxônia (conhecido também como *Albertus Parvus)* desenvolveram uma nova explicação sobre a formação da terra e das montanhas. Alberto fundamenta suas explicações com uma teoria sobre a gravidade da terra. «Defendia que a terra estava em seu lugar natural quando seu centro de gravidade coincidia com o centro do universo. O centro do volume da Terra não coincidia com seu centro de gravidade porque o calor do Sol fazia com que parte da terra se expandisse e se elevasse sobre as águas circundantes que, sendo fluidas, permaneciam com seu centro de gravidade no centro do universo. O deslocamento da terra em relação à água originava o aparecimento da terra firme, deixando outras partes submersas, e justificava a hipótese — refutada mais tarde por Cristóvão Colombo (1492) — de que um hemisfério de oceano equilibrava um hemisfério de terra. A terra, que havia emergido, era então erodida pelas águas, formando vales e fazendo aparecer as montanhas».[63]

62. **Idem, ibidem**, p. 119.
63. **Idem, ibidem**, p. 120.

Conrado von Megenburg (1309-1374) em sua obra *O Livro da Natureza* repetiu a idéia já sugerida por Vitrúvio (século I a.C.) segundo a qual a origem dos rios e das fontes residia somente na chuva.

Química

No século XIII encontra-se uma teoria química medieval que procura explicar as transformações qualitativas e substanciais das substâncias inanimadas existentes na terra. Esta teoria está impregnada de alquimia. Percebe-se aqui a influência árabe e remetemos o leitor para o que já escrevemos no capítulo sobre as ciências em nossa *História do Mundo Árabe Medieval*. Note-se que a prática alquímica é mais importante que a teoria alquímica. «As fontes principais da prática alquímica no século XIII foram, à parte a experiência prática transmitida de geração em geração, as traduções latinas de vários tratados gregos e árabes sobre tinturas, pintura, fabricação de vidro e outros processos decorativos, pirotécnica, a *matéria médica*, a mineração e a metalurgia...»[64]

A alquimia árabe começou a penetrar na Europa quando Roberto de Chester, por volta do ano 1144, traduziu «Liber de Compositione Alchemiae». A transformação de certos metais em ouro era o grande alvo da pesquisa dos alquimistas. A possibilidade de transformação dos elementos sugeria que «privando os metais de certos atributos, ou talvez de todos os atributos, e reduzindo-os desse modo à *matéria-prima*, seria possível, em seguida, dar-lhes os atributos de ouro». Para conseguir este fim os alquimistas tentaram descobrir um elixir, a «Pedra Filosofal», que podia atuar como um catalisador ou como um fermento, como a levedura atuava sobre a massa».[65] Digamos, de passagem, que essas idéias dos alquimistas árabes relacionavam-se com interpretações da teoria aristotélica sobre a matéria e a forma.[66]

Razes e Avicena (ver nossa *História do Mundo Árabe Medieval* respectivamente capítulos sobre as Ciências e sobre a Filosofia) figuram entre os alquimistas árabes que maior influência exerceram no Ocidente cristão. O primeiro deixou uma descrição de aparelhos para fundir metais, para destilar e para outras operações. Fez também uma classificação sistemática de substâncias químicas e de reações. Avicena negou a possibilidade de os alquimistas, nas transformações que pretendiam executar, irem além de mudanças meramente acidentais como por exemplo quanto a cor. No Ocidente o ceticismo de Avicena no que tange às transformações foi compartilhado por Alberto Magno.

Inspirados em fontes latinas e árabes, autores como Bartolomeu Ânglico, Vicente de Beauvais, Alberto Magno e Rogério Bacon prestaram em suas obras grande quantidade de informações sobre a química. Às vezes percebe-se em algumas dessas informações certa familiaridade com técnicas de laboratório. No campo da teoria não se assinala progresso sobre a química árabe.

64. **Idem, ibidem,** p. 121.
65. **Idem, ibidem,** p. 123.
Sobre Jabir, Giaber, Geber († 815), considerado o pai da alquimia, já escrevemos no capítulo relativo às Ciências, em nossa **História do Mundo Árabe Medieval.** Deve-se observar que Crombie, baseado nas investigações de Paul Kraus, sugere que os escritos sobre alquimia atribuídos a Jabir teriam sido redigidos no século IX e nos princípios do século X. Estes escritos seriam obra de uma seita dedicada à alquimia, Jabir teria sido personagem lendário. Não é esta entretanto a opinião de Massignon e Arnaldez em «La Science Arabe» (**Histoire Générale des sciences** — Taton) que, aliás, também citam P. Kraus (p. 461).
66. Ver nossa **História da Grécia,** capítulo sobre a filosofia, p. 387.

No campo prático, entretanto, parece que o Ocidente fez uma contribuição no que tange aos métodos de destilação. Os árabes já haviam aperfeiçoado o alambique greco-egípcio. Os ocidentais teriam desenvolvido métodos eficazes para esfriar o alambique de tal forma que pudessem permitir a condensação de substâncias voláteis como o álcool.[67]

Um manuscrito do início do século XII, *Mappae Clavicula*, contém uma descrição de preparação do álcool: «ao misturar um vinho puro e muito forte com três partes de sal e aquecendo-o em vasilhas apropriadas ao objeto, obtém-se uma água inflamável que arde sem consumir o material (sobre o qual é vertida)».[68]

Os alambiques antigos eram construídos provavelmente, em sua maioria, de cerâmica ou de metal. Nos inícios do século XV o médico italiano Miguel Savonarola († 1464) fala de aparelhos para destilar, fabricados de vidro, «o que representava uma óbvia vantagem para destilar substâncias como ácidos minerais».[69] O alambique era empregado não só para a fabricação de álcool mas também para um grande número de outras substâncias. Um manuscrito latino do século XIII de uma obra intitulada *Liber de Investigatione Perfectionis* — «Livro sobre a Investigação da Perfeição», atribuída a Jabir, apresenta-nos descrições sobre a preparação do ácido nítrico e sulfúrico. No século XIII aparece um novo tipo de alambique para a preparação dos ácidos concentrados. Um tratado latino de alquimia do fim do século XIII intitulado *Summa Perfectionis* (atribuído a Jabir) contém exposições claras e completas de numerosos aparelhos e processos químicos utilizados pelos alquimistas ocidentais na época. O emprego freqüente da balança preparou o caminho para que a atenção dos alquimistas se concentrasse na massa e não só nas mudanças da cor e da forma.

Ótica

A ótica apresenta notáveis progressos no decurso dos séculos XIII e XIV. As fontes principais no século XIII foram a *Meteorologia* e o *De Anima* de Aristóteles, as obras de Euclides, de Ptolomeu de Diócles (II a.C.) e de autores árabes como Alkindi, Alhazen, Avicena e Averróis. A obra de Alhazen († 1039), sublinhe-se, tornou-se a mais importante fonte da ótica física e fisiológica no Ocidente medieval.

O primeiro autor medieval de relevo que se dedicou a estudos de ótica foi Roberto Grosseteste (1175-1253). Para ele a luz era a primeira forma corporal das coisas materiais: o primeiro princípio do movimento e da causalidade eficiente. «Segundo Grosseteste, todas as mudanças no universo podiam ser atribuídas em último termo à atividade desta forma corpórea fundamental, e a ação à distância de uma coisa sobre outra resultava da propagação de raios de força ou, como ele dizia, «multiplicação de espécies ou virtude».[70] A título de exemplo lembremos quatro temas abordados por Grosseteste em seus escritos sobre ótica:

1) Tentou explicar a forma do arco-íris por meio de um fenômeno único, a refração da luz em uma lente esférica. Note-se que Aristóteles apontara

67. Crombie, **Historia de la Ciencia,** p. 126-127.
68. **Idem, ibidem,** p. 127.
69. **Idem, ibidem,** p. 128.
70. **Idem, ibidem,** p. 96.

como causa do arco-íris a reflexão nas gotas de água da nuvem. Grosseteste atribuía o fenômeno à refração produzida pela nuvem como um todo atuando à maneira de uma grande lente.

2) Grosseteste admitia que a visão se realizava por meio de raios emitidos pelos olhos.

3) Tentou formular uma teoria geométrica e quase mecânica da propagação retilínea da luz e do som por uma série de ondas ou vibrações.

4) Sugeriu o emprego de lentes para aumentar os objetos pequenos e para aproximar os distantes.

O mais famoso discípulo de Grosseteste foi Rogério Bacon, «polemista exaltado», autor de certas fórmulas que, isoladas de seu contexto, «possuem uma ressonância espantosamente moderna; nada se pode conhecer das coisas deste mundo sem saber as matemáticas».[71]

A título de exemplo citemos os seguintes ensinamentos de Bacon no campo da ótica:

1) Defendeu a teoria de que na visão a luz material propagando-se com enorme velocidade, passava do objeto visto para o olho, observando porém que, no ato de olhar, «algo psíquico» brotava, por assim dizer, do olho.[72]

2) Explicou a forma do arco-íris como uma conseqüência da reflexão da luz nas gotas de água esféricas da nuvem: «o arco-íris de um observador determinado aparecia somente naquelas gotas cujos raios refletidos iam diretamente a seus olhos».[73] Curioso é lembrar que Bacon empregou o método indutivo na investigação das causas do arco-íris: pesquisou fenômenos semelhantes como as cores nos vidros, no orvalho sobre erva, na água pulverizada pelas rodas dos moinhos ou pelos remos, etc.

3) Encontramos em Bacon uma descrição da anatomia do olho dos vertebrados e dos nervos óticos melhor que a dos autores latinos anteriores. Para o estudo desse tema Bacon recomendou a dissecação de vacas e porcos. Abordou com detalhes as condições necessárias para a visão e os efeitos de vários tipos e disposições de lentes.

João Peckham (arcebispo de Cantuária, † 1292) divulgou a ótica de Alhazen e deixou um conciso manual dessa disciplina. O silesiano Witelo (século XIII) descreveu experiências semelhantes às de Ptolomeu para determinar os valores dos ângulos de refração da luz ao passar pelo ar, água e vidro com ângulos de incidência de 10° até um máximo de 80°.[74] Não ficou só na teoria chegando até a construir espelhos parabólicos.

O dominicano alemão Dietrich de Freiberg († 1311) deixou uma obra sobre a refração e o arco-íris que constituem «um exemplo interessante do emprego do método experimental na Idade Média».[75] Mostrou que era possível reproduzir as mesmas cores vistas no arco-íris fazendo-se passar a luz através de recipientes esféricos de cristal cheios de água e através de cristais hexagonais.

Encerremos essas breves notas sobre a ótica medieval lembrando o estudo geométrico da perspectiva em conexão com a pintura. «O começo do uso deliberado da projeção central remonta às pinturas de Ambrogio Lorenzetti de Sena em meados do século XIV, circunstância que iria revolucionar a pintura italiana no século XV».[76]

71. Beaujouan, **La Science dans l'Occident Chrétien**, p. 541 - Ver **Taton**.
72. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 100.
73. **Idem, ibidem**, p. 101.
74. **Idem, ibidem.**
75. **Idem, ibidem**, p. 105.
76. **Idem, ibidem**, p. 107.

Medicina

Iniciando seu estudo sobre a medicina medieval Crombie observa: «A medicina é, talvez, de todas as artes práticas da Idade Média, aquela em que a mão e a mente, a experiência e a razão, combinaram-se para produzir os mais destacados resultados. Das faculdades superiores de Teologia, Leis e Medicina, nas universidades medievais, somente nas de medicina era possível dispor de uma aprendizagem ulterior na ciência da natureza depois do grau em artes e muitos dos nomes mais destacados da ciência, desde Grosseteste, no século XIII, a Guilherme Gilbert no XIV, haviam estudado medicina. Médicos como Grosseteste, Pedro Hispano e Pedro d'Abano, baseando-se nas obras de lógica de Galeno, Ali ibn Ridwan e Avicena, tanto como nas de Aristóteles, fizeram algumas contribuições importantes para a lógica da indução e da experiência que exerceram uma notável influência sobre a ciência até o tempo de Galileu que começou também seus estudos universitários pela medicina. E, sem dúvida, no campo da medicina empírica, os médicos medievais encontraram soluções para alguns problemas importantes e estabeleceram a atitude científica fundamental que caracteriza a prática médica moderna».[77]

O estudo da história da medicina no Ocidente cristão na época do Mundo Feudal, além da influência do legado da Antiguidade Clássica e das traduções das obras de autores árabes, deverá levar em consideração a contribuição da medicina hebraica medieval. Assim é que, antes de focalizarmos os diferentes aspectos da medicina ocidental, vamos dedicar algumas linhas à importante atuação dos médicos judeus.[78]

Note-se preliminarmente que os judeus medievais notabilizaram-se na farmacologia. Somente a título de exemplo lembremos o *Livro da explicação da droga medicinal* de Abu Imran Musa e o *Compendium aromatorium* do médico Saladino di Ascoli, de Tarento. A primeira obra é considerada a obra farmacológica «mais importante da Idade Média»[79]; a segunda constitui o primeiro tratado de farmácia galênica, pois as obras anteriores «dedicavam-se principalmente à descrição dos produtos utilizados na terapêutica ou à de seu emprego fisiológico».[80]

O comércio de especiarias e drogas encontrava-se, em grande parte, nas mãos de negociantes judeus aos quais os médicos do Ocidente devem o conhecimento de muitos remédios até então ignorados. Vale aqui salientar que os boticários judeus gozavam de grande reputação na Idade Média. «No fim da Idade Média havia farmacêuticos judeus em todos os países da Europa. Como era costume nesta época, a profissão de boticário se transmitia de pai para filho e certas farmácias permaneciam assim entre as mãos da mesma família durante muitas gerações».[81]

Na Bíblia são encontradas numerosas noções médicas especialmente no que tange à higene individual e coletiva. O Talmud atesta importantes conhecimentos relativos à medicina. Assim, por exemplo, menciona-se aí uma operação cesariana realizada com êxito em uma mulher viva, não se encontrando «nenhuma descrição análoga na literatura médica medieval».[82] Segundo Simon «é somente no século VII que nós encontramos o primeiro tratado

77. **Idem, ibidem**, p. 203.
78. Simon, «La Science Hébraique Médiévale» (Taton, **Histoire Générale**), p. 508s.
79. **Idem, ibidem**, p. 509.
80. **Idem, ibidem.**
81. **Idem, ibidem**, p. 510.
82. **Idem, ibidem.**

de medicina em língua hebraica, o *Livro das Drogas* de Assaph ha-Yehudi que se inspira em autores greco-romanos e no Talmud. «Sua originalidade reside em sua *Medicina Pauperum*, escrito com vistas aos doentes indigentes a fim de que eles possam tratar-se por si mesmos sem o socorro de um médico. Em virtude da ausência de uma terminologia médica hebraica suficiente, ele criou um grande número de termos que são ainda usados em nossos dias».[83] Anote-se, a título de curiosidade, que Assaph compôs o primeiro juramento médico hebraico e exigiu que seus discípulos o proferissem antes de receberem os diplomas.[84] Assaph era sírio-palestino e viveu no século VII.

Os médicos judeus que viveram sob domínio muçulmano e escreveram em árabe merecem especial menção. Estamos aqui em face do período judeu-árabe «ao mesmo tempo glorioso e florescente».[85] Um dos médicos judeus mais conhecidos na Idade Média foi Isaac ben Salomão Israeli (Isaac, Isaacus ou Judaeus), médico particular do fatimida Ubaid Allah al-Mahdi. Escreveu tratados sobre Febres, Urinas e Dietas. Constantino, o Africano, traduziu-os sob o título *Opera omnia Isaaci*. O último dos três foi um dos tratados médicos mais utilizados na Idade Média.

O mais importante nome da medicina hebraica medieval é o filósofo e teólogo Maimônides, médico do sultão Saladino. Ele foi um dos principais promotores «da interdependência do corpo e do espírito, que se chama hoje 'medicina psicossomática'».[86] Seus tratados sobre medicina escritos em árabe versam sobre a conservação da saúde, hemorróides, vida conjugal (sexual), venenos e seus antídotos, asma, causas das doenças, aforismos de Hipócrates, Comentários aos dezesseis livros de Galeno e, finalmente, seus próprios aforismos, isto é, os aforismos de Moisés. Quase todos esses tratados foram traduzidos em hebraico, latim, francês, alemão e inglês. Maimônides dá muita importância à força curativa da natureza e «atribui um lugar muito importante à higiene, não somente na profilaxia mas também na terapêutica».[87] É citado pelos grandes cirurgiões da Idade Média sob o nome de Rabbi Moisés.

Os médicos judeus gozaram de grande prestígio no mundo cristão ocidental, tendo prestado assistência a nobres, reis, imperadores e papas. Na escola de Salerno figuravam os livros de Isaac Israeli traduzidos para o latim pelo já mencionado Constantino, o Africano. Vários médicos judeus tornaram-se célebres nessa famosa escola. Também em Montpellier e Avinhão a medicina hebraica ocupou lugar de destaque. Nesta última cidade, nos séculos XIV e XV, a prática médica «permanece quase toda nas mãos dos judeus».[88]

Salerno e Montpellier

A escola de medicina de Salerno é ponto de referência obrigatório quando se estuda o renascimento da medicina ocidental. Não sabemos ao certo a data de sua fundação. Ao que parece, desenvolveu-se aos poucos até tornar-se famosa a partir do século XI. Digamos de passagem, a título de curiosidade,

83. Idem, ibidem, p. 511.
84. Idem, ibidem.
85. Idem, ibidem.
86. Idem, ibidem.
87. Idem, ibidem, p. 512.
88. Idem, ibidem, p. 513.

que Horácio menciona Salerno (*Epístolas*, I, XV) indagando entre outras coisas o clima do local *(Quae sit hiems Veliae, quod caelum, Vala, Salerni?).* Os romanos conheciam o vilarejo litorâneo como um local ideal para a recuperação da saúde. Segundo a lenda a famosa escola de Salerno teria sido fundada por quatro mestres: um grego, um latino, um judeu e um sarraceno. Temos aqui provavelmente um símbolo das influências culturais que, na realidade, contribuíram para a fundação e o progresso da escola médica: bizantina, monástica (beneditinos), hebraica e árabe.

Acentuando o papel de Salerno no renascimento da medicina ocidental no século XI, Crombie anota: «Quer se atribua à sua população judia ou grega, quer a seus contactos com os árabes de Sevilha, o certo é que antes de 1050 Garioponto citava amplamente a Hipócrates e Petrocello havia escrito sua *Practica;* pela mesma época Alfano, arcebispo de Salerno, traduziu do grego uma obra de fisiologia de Nemésio com o título de *Premnon Fisicon;* e antes de 1087 Constantino, o Africano, traduziu do árabe a *Arte de Medicina* e a *Terapêutica de Galeno* e várias obras de Ali Abbas e do médico judeu Isaac Israeli».[89] A chegada de Constantino a Salerno (1072) assinala o início do período de maior atividade literária da Escola. Entre as obras de literatura médica produzidas na Escola de Salerno lembremos, a título de exemplo:

De Febribus et Urinis da autoria de Johannes Afflacius (1040-1100), discípulo sarraceno de Constantino. Encontra-se neste tratado a exposição de uma prática para refrescar o quarto em que se encontra o enfermo mediante o gotejar de água procedente de um vaso perfurado.

De Adventu Medici ad Aegrotum, da autoria de Arquimateu, trata do comportamento do médico à cabeceira do enfermo.

Tractatus de Aegritudinum Curatione: segundo Garrisson «é o primeiro exemplo de um texto de medicina de tipo enciclopédico, escrito por muitos autores...»[90] Esta obra constituía uma notável contribuição da Escola de Salerno à medicina interna tornando-se, neste campo, o texto mais difundido na primeira metade do século XII.

Regimen Sanitatis Salernitanum ou *Flos Medicinae* (1260-1300) é um poema em hexâmetros leoninos contendo uma série de razoáveis preceitos dietéticos e higiênicos.

Antidotarium de Nicolau Salernitanus foi um dos primeiros livros de medicina impressos. Contém 139 prescrições em ordem alfabética. Cita novas drogas orientais e também a fórmula original da *esponja anestésica (spongia somnifera)*. Encerremos esta relação incompleta lembrando que, segundo Garrisson, «o fruto principal da escola de Salerno foi a obra dos cirurgiões *Rogério* (Ruggiero Frugardi) de Palermo e *Rolando* (Rolando Capelluti) de Parma, cujos escritos não dependeram da influência de Constantino, o Africano, e de outras influências árabes».[91] A obra de Rogério *(Practica)* foi escrita por volta de 1170 e reeditada por seu discípulo Rolando entre 1230 e 1240. «A obra de Rogério converteu-se no texto de Salerno, onde ele mesmo havia sido estudante e professor. Tinha conhecimento sobre o câncer e provavelmente sobre a sífilis; descobriu um caso de hérnia dos pulmões, prescrevia as cinzas de esponjas e de algas marinhas (iodo) para o bócio

89. Crombie, Historia de la Ciencia, p. 203-204.
90. Garrisson, Historia de la Medicina, p. 117.
91. Idem, ibidem, p. 118.

e as escrófulas, empregava as significativas cataplasmas mercuriais para afecções crônicas da pele e parasitárias...»[92] O período de maior atividade da Escola de Salerno no campo de literatura médica situa-se entre 1072-1224. No século XIII o prestígio de Salerno foi diminuindo gradativamente em face de escolas rivais como, por exemplo, a de Nápoles, Palermo e Montpellier.[93] Falemos, agora, desta última. Pairam dúvidas sobre suas origens e data de sua fundação. «Segundo diversos historiadores da medicina, um dos discípulos de R. Abbon de Narbonne dirigiu-se a Montpellier e fundou aí uma Escola onde se ensinou somente medicina. Este talmudista anônimo seria pois um dos fundadores da Escola de Medicina de Montpellier, por volta de 1021. Outros sábios judeus e não judeus (esses últimos seriam muçulmanos?) ter-se-iam juntado a ele para ensinar, uns em hebraico e em árabe, outros inicialmente em latim, mais tarde, em provençal».[94] Entre os mais famosos mestres de Montpellier deve ser lembrado Arnoldo de Villanova (1235-1311), médico dos reis de Aragão e de papas. Das obras que lhe são atribuídas (muitas são apócrifas ou pelo menos duvidosas) vale recordar o *Breviário da Prática* considerado um dos melhores manuais médicos medievais, e as *Parábolas*, conjunto de aforismos dedicados a Filipe, o Belo, e que contém muitas idéias originais. Segundo Garrison, Arnoldo foi iniciador da classificação das enfermidades.[95] Entre os nomes proeminentes da Escola de Medicina de Montpellier figuram os cirurgiões Guy de Chauliac, Arderne e Mondeville.

Terapêutica

A terapêutica medieval limitava-se, às vezes, a aconselhar ao enfermo que permanecesse no leito e aguardasse a atuação medicinal da natureza. Quando era necessário receitar medicamentos recorria-se, via de regra, ao reino vegetal. Já os médicos da Antiguidade haviam acumulado um conhecimento empírico sobre os efeitos de grande número de medicamentos elaborados à base de plantas medicinais como a menta, o anis, o rícino, etc. O reino mineral também contribuía, embora em menor escala, para a composição de remédios: o alúmen, o salitre, o sulfato de cobre, etc. Os árabes haviam ampliado a lista grega de plantas e minerais medicinais: o cânhamo, o sene, a cânfora, a nafta, o bórax, o antimônio, o arsênico, o mercúrio, etc. Os médicos medievais ocidentais fizeram novas contribuições a esse legado da medicina antiga e árabe. Arnoldo de Villanova, supracitado, descobriu o modo de extrair as virtudes das plantas por meio do álcool para fazerem o que hoje se conhece como tintura. Minerais como o óxido de arsênico, sais de antimônio e mercúrio foram usados habitualmente pelos médicos de Bolonha. O emprego de ungüentos de mercúrio estava muito difundido entre as camadas populares na cura de várias enfermidades da pele.

Consilia

Um dos aspectos mais interessantes do estudo da história da medicina medieval são os relatos de casos clínicos chamados *consilia* que se tornaram

92. **Idem, ibidem,** p. 119.
93. A escola de Salerno foi fechada por Napoleão em novembro de 1811.
94. Simon, **La Science Hébraique Médiévale** (Ver Taton).
95. Garrisson, **Historia de la Medicina,** p. 124.

freqüentes com o médico Tadeu Alderotti (1223-1303) de Bolonha. «Quando se usava adequadamente e se baseava na história clínica individual, como faziam médicos como Alderotti e Arnoldo de Villanova no século XIII, Bernardo de Gordon e Gentil de Foligno no século XIV e Hugo Benzi no século XV, esta prática deu como resultado descrições excelentes».[96] Assim é que a Idade Média, graças aos *consilia*, fornece-nos notáveis descrições dos sintomas e do curso de enfermidades como a peste bubônica e pneumônica, a difteria, a lepra, a tísica, a raiva, a diabetes, a gota, o câncer, a epilepsia, a *scabies grossa* (enfermidade da pele) etc. Os *consilia* informam-nos também sobre numerosos casos cirúrgicos.

Pandemias

Bernardo Gordon, que ensinou em Montpellier, enumera as oito doenças que, na sua época (1305), eram consideradas contagiosas: febre aguda, tísica, sarna, epilepsia, erisipela, antraz, conjuntivite e lepra *(febris acuta, ptisis, scabies, pedicon, sacer ignis, anthrax, lippa, lepra, nobis contagia praestant).*

Por *febris acuta* deve ser entendida a peste bubônica; é provável que *scanies* fosse confundido com a sífilis; a conjuntivite (lippa) incluía provavelmente o tracoma.

Entre as pandemias que assolaram a Idade Média merece menção especial a famosa peste negra já mencionada no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* quando estudamos a Guerra dos Cem Anos. Os opúsculos escritos, então, pelos médicos revestem grande importância para a história da medicina, pois seu conteúdo dá-nos uma boa idéia do nível a que haviam chegado os conhecimentos médicos no século XIV.

Ao que parece a peste negra teve início na Índia por volta de 1332 onde um médico árabe a descreveu. Estendeu-se então para o Ocidente, tendo alcançado Constantinopla, Nápoles e Gênova em 1347. No ano seguinte atinge sua máxima virulência no Mediterrâneo. Em 1349 devasta o Norte e em 1352 a Rússia.[97] A epidemia afetou gravemente a economia, a vida política, a segurança, a vida íntima dos habitantes, suas crenças e suas reações afetivas.[98] Crombie anota que a peste desapareceu em 1352 mas que continuaram brotando pequenas epidemias no Ocidente em pequenos intervalos até o final do século XIV e, em intervalos menos freqüentes, durante outros três séculos depois.[99] O comércio interrompeu-se, as cidades ficavam desertas. As ordens das autoridades não eram obedecidas. Os cidadãos da mesma cidade evitavam-se uns aos outros como inimigos. «O pai não cuidava de seu filho, o irmão do irmão, o amor parecia extinto nos corações». Muitas pessoas fugiam dos locais de sua residência tentando fugir da própria peste. É curioso lembrar que encontramos no Decamerão de Boccaccio um relato interessante e vivo do grande flagelo de 1348, que os italianos apelidaram de *mortalega grande* (a grande mortandade).

Uma das conseqüências da peste foi a redução da população. «Dados sobre os centros urbanos mostram que poucas cidades novas foram fundadas,

96. Crombie, **Historia de la Ciencia,** p. 205-206.
97. **Idem, ibidem,** p. 206. Jacques Heers, **L'Occident au XIVe e XVe Siècles** indica a Criméia como foco original da peste e cita a seguinte seqüência cronológica de sua propagação: 1348: países mediterrâneos; 1349: Europa Central, Alemanha e países germânicos, Flandres e sul da Inglaterra; 1350: norte da Inglaterra, Escócia, países bálticos e escandinavos.
98. Heers, **L'Occident aux XIVe e XVe Siècles,** p. 102.
99. Crombie, **Historia de la Ciencia,** p. 206.

em contraste com o crescimento urbano dos séculos XII e XIII. Ocorreu um declínio no tamanho das cidades, sendo Tolosa um exemplo frisante: de 30.000 habitantes em 1335 sua população declinou para 26.000 em 1385, 20.700 em 1398, 19.000 em 1405 e 8.000 em 1430. Entre 1346 e 1444 — 70 a população da Ilha-de-França diminui para a metade e a expansão nas terras colonizadas da Europa Oriental cessou». [100] Voltaremos, no capítulo seguinte, a mencionar a peste negra. Sublinharemos, agora, os aspectos desse flagelo que mais interessam à história da medicina. Durante os anos da peste e em lugares diversos foram redigidos mais de vinte opúsculos que nos fornecem preciosas informações. [101] Em primeiro lugar encontramos aí as características que se encontram habitualmente na medicina da Baixa Idade Média: «uma aproximação sistemática dos problemas dos sintomas, curso, causas, transmissão, prevenção e cura, nos quais se observa a combinação de uma especulação intensa baseada sobre causas que já não se aceitam no século XX com idéias muito acertadas em que se baseavam medidas práticas e eficazes». Note-se:

1) Os opúsculos de um modo geral reconhecem a origem oriental da peste.

2) Vários opúsculos apresentam uma completa descrição dos sintomas.

3) Os sintomas abrangiam: febre, dor nas costas ou no peito, tosse, respiração entrecortada e pulso rápido, hemoptise, aparecimento de bubões na região inguinal, região axilar ou na região retroauricular.

4) Entre os sinais que precediam a doença eram apontados: a palidez, um sentimento de ansiedade, um gosto amargo na boca, um prurido na pele sobre os abscessos incipientes.

5) Não existia concordância sobre as causas da epidemia: dava-se considerável atenção aos influxos astrológicos e se fizeram tentativas no sentido de predizer futuras epidemias com base nas conjunções dos planetas. «Supunha-se que estas causas remotas operavam por meio de causas próximas e especialmente provocavam a corrupção do ar, embora se sugerissem outras causas de corrupção, como as exalações dos terremotos de 1347 e o clima anormal e muito úmido. Os sinais climáticos e os astrológicos eram observados como indicadores do aparecimento da epidemia, porém alguns autores assinalaram a ausência de correlação perfeita de ambas as coisas com a epidemia». [102]

6) Os médicos não revelavam segurança na indicação dos meios de prevenir o contágio. A maior parte via na fuga a única salvação. Para os que não podiam abandonar a região infetada, aconselhava-se como medidas profiláticas: a queimar madeiras aromáticas em casa (para proteger-se contra a atmosfera corrompida), evitar lugares úmidos, abster-se de exercícios violentos, não tomar banhos quentes (para não abrir os poros da pele), sangria (para reduzir o calor natural do corpo), etc.

7) Entre os métodos habitualmente empregados no tratamento da peste figuravam: a sangria (para eliminar o veneno), os purgantes, a punção ou cauterização dos bubões, o emprego de cataplasmas. Procurou-se também fortalecer o coração.

100. Hodgett, **História Social e Econômica**, p. 231. O mesmo autor adverte: «Os historiadores deixaram de atribuir todos os males econômicos e sociais dos anos finais da Idade Média à peste negra visto que a pesquisa demonstrou a presença de outros fatores causais». Há boas razões para se pensar que a explosão demográfica, provavelmente iniciada no século XI, já se estava extinguindo antes da chegada da peste» (p. 232).
101. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 206s.
102. **Idem, ibidem**, p. 207.

Um dos aspectos mais interessantes dos problemas médicos suscitados pela peste negra foram as observações concernentes ao contágio. A idéia de que enfermidades específicas podiam ser adquiridas por infecção ou contágio fora já elaborada na Idade Média, em primeiro lugar com relação à lepra e, no final do século XIII, estendida a outras doenças como a influenza e a febre tifóide. Dois dos opúsculos redigidos durante a peste negra e de autoria de muçulmanos espanhóis contêm notáveis afirmações sobre a infecção: «Ibn Jatima, de Almeria, assinalou que as pessoas que se pusessem em contacto com alguém infectado pela peste, tendiam a contrair os mesmos sintomas do enfermo; e Ibn al-Jatib de Granada, afirmou que a infecção podia realizar-se por meio dos vestidos e objetos domésticos, por barcos que chegavam de um lugar infectado e por pessoas que portavam a enfermidade, embora elas próprias não estivessem doentes». [103] Gentile da Foligno que escreveu a pedido da Universidade de Perusa um opúsculo com descrição completa dos sintomas da peste negra (1348) emprega os termos «sementes (semina) da enfermidade» já usados aliás por Galeno e Ali Abbas. Gentile chama *reliquae* os vestígios de infecção deixados pela enfermidade. Anotemos que alguns médicos da época da peste negra sugeriram que a infecção poderia ser causada pelo olhar do paciente: «Quando o enfermo entrava em agonia, as 'espécies' venenosas eram expelidas do cérebro através dos nervos óticos côncavos». [104]

A *lepra* foi outro flagelo que assolou o mundo medieval. Ao que parece a disseminação desse mal teria atingido o auge no século XII. No final do século XIII entrou em declínio. Os médicos medievais adquiriram conhecimentos seguros sobre os sintomas da lepra. Em meados do século XIII Gilberto Ânglico descreveu a anestesia local da pele como sintoma importante no diagnóstico da doença, um século mais tarde Guy de Chauliac «chamou a atenção sobre o estado excessivamente gorduroso da pele». [105]

A segregação de leprosos foi praticada no mundo cristão, pelo menos desde o século V. O diagnóstico e o isolamento praticados na Idade Média tiveram um surpreendente êxito no combate à propagação da lepra. Segundo Crombie «pelo século XVI a Europa estava quase inteiramente livre da lepra e medidas preventivas semelhantes foram adotadas contra outras enfermidades infecciosas». [106]

Cabem aqui algumas palavras sobre as medidas higiênicas tomadas com relação às epidemias. Em 1348 ou 1343 organizou-se em Veneza uma comissão de higiene com o fim de afastar os navios contaminados. O exemplo da República do Adriático foi seguido por outras cidades como Lucca, Florença, Perusa, Pistóia, etc. que elaboraram leis para impedir que pessoas ou mercadorias infetadas entrassem em seu recinto. Em 1377 Ragusa, na Dalmácia, promulgou uma lei ordenando o isolamento de trinta dias *(Trentena)* para todos os viajantes procedentes de regiões contaminadas. Marselha ampliou (1383) o tempo de isolamento para quarenta dias *(quarentena)* visando os barcos que entrassem no porto. Em Veneza foi aberto um hospital de quarentena e ditaram-se normas sobre diversos cuidados higiênicos que iam desde a ventilação das residências contaminadas até o controle dos animais domésticos. [107]

103. **Idem, ibidem**, p. 209.
104. **Idem, ibidem.**
105. **Idem, ibidem**, p. 208.
106. **Idem, ibidem.**
107. **Idem, ibidem.**

Os problemas surgidos no campo da medicina em virtude das cruzadas inspiraram o desenvolvimento do que se poderia chamar a higiene militar. Assim é que no século XIII aparecem várias obras sobre as precauções higiênicas que deviam ser tomadas não só pelos exércitos mas também pelos grandes grupos de peregrinos.[108] Adão de Cremona escreveu uma dessas obras para o imperador Frederico II e Arnoldo de Villanova redigiu um breve tratado sobre higiene militar.

Dissecação e anatomia[109]

Antes de estudarmos as práticas cirúrgicas medievais, convém dizer algumas palavras sobre o importante problema da dissecação.

As fontes mais importantes sobre anatomia de que dispunham os estudiosos na Idade Média eram Galeno e Avicena. Note-se que as partes do *Canon de Medicina* deste último, referentes à anatomia, baseavam-se em Galeno. Aristóteles também contribuía para os estudos anatômicos como se depreende da *Anatomia Vivorum* de Ricardo de Wendover (inícios do século XIII) obra utilizada por Alberto Magno.

Desde o século XII a *Anatomia Ricardi* de Salerno chamava a atenção para a importância do conhecimento de anatomia para o médico. Os grandes cirurgiões dos séculos XIII e XIV insistiam na necessidade de conhecimentos práticos de anatomia para o exercício de sua profissão.

Ao que parece no século XII em Salerno a dissecação do corpo de animais e de cadáveres humanos constituía parte da formação médica.[110] A *Anatomia Porci*, redigida em princípios do século XII e atribuída a um certo Cofo de Salerno, figura entre as obras ocidentais mais antigas de que temos notícia sobre anatomia. Temos aqui a descrição da dissecação de um porco. A já citada *Anatomia Ricardi* é a primeira obra medieval no Ocidente a descrever a Anatomia humana. No século XIII em Bolonha a *Chirurgia* (1275) do cirurgião Guilherme de Saliceto constitui a primeira anatomia topográfica ocidental. Encontramos aí observações feitas por um cirurgião prático tais como as referentes aos órgãos torácicos de um homem ferido no peito. Lanfranco de Milão é outro cirurgião italiano (século XIII) que deve ser lembrado por haver anotado detalhes anatômicos concernentes a feridas disseminadas em diferentes regiões do corpo. A dissecação humana encontrou em Bolonha um campo favorável graças à prática introduzida aí de fazer-se exame *post mortem* para ser determinada a *causa mortis* visando a fins legais. Esta prática foi mencionada por Tadeu Alderotti († 1303) no final do século XIII; ele também fez dissecações em animais. O primeiro relato formal de um exame *post mortem* deve-se a Bartolomeu de Varignana em 1302. No século XIV foram feitas muitas autópsias em virtude da peste negra.

Foi Mondino de Luzzi (1275-1326), discípulo de Alderotti, quem introduziu a prática regular de dissecações públicas de cadáveres com fins didáticos. Autor de uma *Anatomia* (1316), manual muito usado no final da Idade Média e no início da Idade Moderna, Mondino praticou pessoalmente

108. **Idem, ibidem,** p. 209.
109. Sobre dissecação e anatomia seguimos Crombie, p. 149-155s e Beaujouan, **La Science dans l'Occident...,** p. 579.
110. Segundo Crombie, **Historia,** p. 155. Beaujouan, **La Science...,** p. 579 observa que «os mestres de Salerno se contentavam com vulgares porcos».

dissecações em cadáveres de homens e de mulheres. É curioso notar que Mondino descreve os órgãos na ordem em que deviam ser abertos: primeiro, os do abdômen; depois, os do tórax e da cabeça; finalmente, os ossos, a espinha dorsal e as extremidades. Esta seqüência explica-se pela necessidade de dissecar em primeiro lugar as partes mais sujeitas à decomposição, pois o anatomista não dispunha, na época, de bons preservativos. Embora a *Anatomia* de Mondino contenha observações pessoais do autor, este procurou alicerçar-se sobretudo em Galeno, em Teófilo (escritor bizantino do século VII) e em obras árabes. É curioso verificar a latinização da terminologia árabe.

Uma série de médicos notáveis tanto em Bolonha como em outras regiões do norte da Itália prosseguiram o ensino da anatomia empregando as dissecações públicas de cadáveres humanos. Entre esses estudiosos da anatomia vale recordar *Guido de Vigevano* cuja obra (1345) fundamenta-se não só em Mondino e em outros anatomistas como nas próprias experiências do autor. As ilustrações que acompanham o estudo de Vigevano possuem um grande interesse histórico, pois revelam o progresso considerável da técnica de dissecar. Entre outros médicos que merecem ser citados no que tange ao progresso dos conhecimentos de anatomia figuram:

Gentile de Foligno que descreveu os cálculos biliares.

Niccolò Bertruccio que descreveu o cérebro.

Henrique de Mondeville que realizou dissecações sistemáticas e utilizou mapas e um modelo de crânio em suas aulas em Montpellier.

Guy de Chauliac, que havia estudado em Bolonha com Bertruccio, ensinou em Montpellier por meio de dissecações públicas; um manuscrito de seu tratado cirúrgico contém excelentes ilustrações referentes ao processo de dissecação.

No século XV as dissecações públicas começaram em outros centros, em Viena em 1405, em Paris em 1407.[111] Vamos encerrar estas rápidas linhas sobre a anatomia medieval lembrando que Frederico II proibiu em 1241 o exercício da cirurgia a quem não houvesse apreendido nas escolas a anatomia do corpo humano. É provável que se tratasse de uma aprendizagem efetuada em livros e ilustrada com dissecação em animais. Quanto à bula *De sepulturis* do Papa Bonifácio VIII deve-se notar que não proibiu a dissecação mas sim a fervedura de cadáveres de pessoas mortas em local distante para que o esqueleto fosse repatriado.

Cirurgia

Depois da anatomia passemos à cirurgia.

A obra de Rogério de Salerno, *Practica Chirurgica* redigida no final do século XII e na qual se percebe mais a influência de médicos bizantinos que de árabes, assinala o início do progresso da arte cirúrgica no Ocidente. Seu autor revela não só uma notável capacidade de observação como também uma sólida experiência clínica. Ajustou ossos mal consolidados, tratou hemorragias por meio de adstringentes e ligaduras, usou um eficiente método de bandagem e descreveu uma interessante técnica para operar hérnias.[112]

Rolando de Parma (inícios do século XIII), sucessor de *Rogério de Salerno*, revelou particular habilidade no tratamento de feridas da cabeça.

111. Crombie, **Historia de la Ciencia,** p. 158.
112. **Idem, ibidem,** p. 211.

Descreveu a trepanação e escreveu sobre as fraturas afundadas. Rolando chamou a atenção para a necessidade de ser mantida a limpeza das mãos.

Enquanto *Rogério e Rolando* seguiam Galeno no modo de tratar as feridas (provocando a supuração por meio de pomadas gordurentas), dois cirurgiões do norte da Itália (século XIII), Hugo e Teodorico Borgognoni, que haviam estudado em Bolonha, ensinaram que a ferida deveria ser limpa com vinho e que suas bordas deviam ser unidas com pontos, deixando-se atuar a natureza. Outro cirurgião italiano da mesma época, Bruno de Longoburgo, acentuou também a necessidade de conservar-se a ferida seca e limpa. Lanfranco de Milão em sua *Chirurgia Magna* (1296) chamou a atenção para que se costurassem juntos os extremos cortados dos nervos. O capítulo sobre os sintomas da fratura do crânio figura entre as páginas clássicas da medicina. Lanfranco distingue entre a hemorragia venosa e a arterial e entre o câncer e a hipertrofia do seio da mulher. Jan Yperman († 1330), cirurgião militar flamengo, deu testemunho de sua experiência pessoal descrevendo numerosos casos cirúrgicos e sublinhando a importância da anestesia.[113] Henrique de Mondeville, francês, também cirurgião militar, inventou um instrumento para a extração de pontas de flechas e utilizava ímã para a mesma operação quando se tratava de pedaços de ferro.

A cirurgia foi também aplicada na Idade Média no tratamento e cura de certas doenças. Já em meados do século XIII Gilberto Ânglico reconhecia a importância do tratamento cirúrgico para o câncer. No final do século XIII o cirurgião italiano Guilherme de Saliceto descreveu o tratamento de crianças hidrocefálicas mediante a extração do líquido por meio de um pequeno orifício aberto na cabeça No livro IV de sua *Cyrurgia* apresenta um verdadeiro tratado sobre anatomia cirúrgica. No começo do século XIV Mondeville descreve a cura de feridas no intestino e insiste na necessidade de ligar as artérias em casos de amputação. Mondino apresenta-nos excelentes descrições da operação da hérnia e Gentile de Foligno notou que não existia nenhuma obra antiga sobre a ruptura da parede abdominal interna e que, por isso, cabia aos cirurgiões guiar-se pela própria experiência.

Guy de Chauliac (— † 1368) figura entre os mais renomados cirurgiões medievais. Sua *Chirurgia Magna* tornou-se uma obra clássica até o século XVI. Sublinhou o valor da experiência sobre o da autoridade. Sobre as qualidades do cirurgião escreveu: «As condições exigidas de um cirurgião são quatro: a primeira é que seja educado; a segunda, habilidoso; a terceira, engenhoso; a quarta, bem criado. É pois necessário em primeiro lugar que o cirurgião seja educado, não apenas nos princípios da cirurgia, mas também na medicina tanto teórica como prática...»[114]

Como operador, Guy deu grande valor ao conhecimento da anatomia humana. É interessante notar que ele acreditava firmemente poder extirpar o câncer por meio do bisturi quando o tumor se encontrava ainda na fase inicial.

Pietro d'Argelata († 1423), discípulo de Guy, ensinou o tratamento a seco das feridas; usava suturas e tubos de drenagem; praticava a trepanação, operava os cálculos e também fístulas do ânus. Nesta última operação sobressaiu o inglês *John de Arderne* (1306-1390).

A título de curiosidade lembremos que, no século XV, na Itália, a cirurgia plástica foi usada na restauração de narizes, lábios e orelhas. Para

113. **Idem, ibidem**, p. 212.
114. Espinosa, **Textos Históricos Medievais**, p. 269.

reconstituir o nariz aproveitava-se a pele da parte superior do braço: um extremo permanecia unido ao braço até que o enxerto do nariz se consolidasse.

Digamos, agora, uma palavra sobre a anestesia. Segundo Crombie «já no século XII o chamado *Antidotarium Nicolai*, obra sobre medicamentos escrita em Salerno antes de 1150, recomendava o uso da *spongia soporifera* para produzir a anestesia; e Miguel Escoto, que estudou em Salerno, deu a receita: partes iguais de ópio, mandrágora, e meimendro moídos e misturados com água. «Quando quiseres serrar ou cortar um homem, molha um pano nisto e aplica-o em suas narinas». Experiências modernas dão a entender que essa mistura não podia ter sido um anestésico muito potente e fizeram-se vários ensaios durante a Idade Média para melhorá-lo, incluindo entre eles, no século XVI, o uso de vapores de álcool».[115]

Relacionada com a Cirurgia, a odontologia medieval apresentou também progressos. Os médicos bizantinos e árabes não só descreveram as cáries como também trataram os dentes afetados ou praticaram extrações. O cirurgião inglês João de Gaddesden († 1361) descreveu um novo instrumento para extrair os dentes. Guy de Chauliac prescreve várias substâncias para a higiene dental e descreve a substituição de dentes estragados por peças feitas do osso de boi ou por dentes humanos presos aos dentes sadios por meio de arame de ouro. Autores medievais mais recentes mencionam a retirada das partes afetadas do dente e o enchimento da cavidade com uma porção de ouro.[116]

A cirurgia não foi reconhecida como matéria de estudo em todas universidades medievais e o estudante de medicina via-se obrigado a trabalhar com um cirurgião prático. «O resultado desta exclusão da cirurgia das Universidades, em particular das universidade inglesas e francesas, significou que a cirurgia foi relegada com freqüência a uma atividade artesanal de barbeiros itinerantes que operavam a pedra, a hérnia ou as cataratas e que não possuíam mais aprendizagem que a de barbeiro. Somente na Itália foi praticada a cirurgia nas universidades; especialmente em Bolonha se realizavam autópsias *post mortem* para determinar as causas da morte...»[117] No século XV a maior parte dos melhores cirurgiões era italiana.

Oftalmologia

A oftalmologia apresentou progressos na Idade Média: «A obra latina mais popular sobre Oftalmologia foi escrita no século XII por um judeu, Benvenutus Grassus, e baseava-se em fontes orientais. No século XIII Pedro Hispano descreveu com grande detalhe diferentes fases da catarata e fez uma descrição da operação com agulhas de ouro».[118] Lembremos que as operações de cataratas já eram praticadas desde a Antiguidade. Os médicos árabes revelaram notável habilidade no tratamento de afecções oculares quer

115. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 205.
Notar: a referência à esponja soporífera no citado **Antidotarium** parece ter sido uma interpolação quando a obra foi impressa em Veneza em 1471. Observe-se, contudo, que a famosa **spongia soporifera** já foi citada num Antidotário ao século IX. Hilário de Poitiers e Orígenes já mencionam bebidas que produzem o sono cirúrgico. O conhecimento da **spongia** remonta provavelmente a Dioscórides.
116. Crombie, **Historia de la Ciencia**, p. 213.
117. **Idem, ibidem**, p. 213.
118. **Idem, ibidem**, p. 210.

usando ungüentos específicos, quer realizando operações delicadas como, por exemplo, a remoção de um cristalino opaco.[119]

Já vimos que Grosseteste sugeriu o emprego de lentes para aumentar os objetos pequenos e aproximar os objetos distantes. Quem teria inventado os óculos? Crombie nota que só no final do século XIII há provas do uso de óculos com lentes convexas para compensar a presbitia. A invenção dos óculos naquela época «está associada tradicionalmente aos nomes de certos frades dominicanos do norte da Itália, porém é mais provável que os primeiros óculos, pouco depois de 1286, tenham sido feitos por um inventor desconhecido e que o invento tenha sido divulgado por um frade, Alexandre della Spina, de Pisa, que viu como eram fabricados e fez então seus próprios óculos».[120] Em Veneza no ano 1300 encontra-se a expressão *roidi da ogli* (discos para os olhos) no regulamento do grêmio dos vidraceiros; nos anos seguintes encontram-se referências à fabricação de vidros oculares para ler *(vitreos ab oculis ad legendum)*. A expressão «lapides ad legendum» usada em 1300 parece referir-se a lentes de aumento. Atribui-se a Bernardo de Gordon em 1303 a primeira referência na literatura médica a óculos *(oculos berellinus)*.[121] Segundo Crombie, entretanto, «a primeira referência a óculos é muito posterior: Guy de Chauliac em 1363 prescreve óculos como um remédio para a vista débil depois de haver constatado a ineficácia das pomadas e loções. O uso de óculos torna-se então habitual. Petrarca (1304-1374) em suas *Cartas à Posteridade* informa que recorreu a eles quando tinha sessenta anos de idade. Ao que parece, esses óculos antigos eram de lentes convexas. As lentes côncavas para a miopia teriam sido usadas mais tarde.

Hospitais

Para Garrisson (obra citada, p. 133) «a maior glória da medicina medieval foi indubitavelmente a organização dos hospitais e do tratamento dos enfermos que teve sua origem nos ensinamentos de Cristo». Em virtude da íntima relação da organização hospitalar medieval com a Igreja, vamos abordar o hospital medieval no capítulo referente a esta última. Limitar-nos-emos aqui apenas a algumas breves observações.

Carlos Magno e Carlos, o Calvo, promulgaram capitulares ordenando a restauração de hospitais e asilos para os pobres. É principalmente entre o século XI e o fim do século XV que se percebe uma notável multiplicação desses estabelecimentos.

Assim, por exemplo, o Papa Inocêncio III iniciou um grande movimento em prol da fundação de hospitais. «Em 1145 Guy de Montpellier abriu um hospital em honra do Espírito Santo que foi aprovado pelo Papa em 1198. Este, por sua vez, construiu este hospital em Roma com o nome de 'Santo Espirito in Sassia' em 1204. O exemplo do pontífice foi prontamente seguido em toda Europa com o resultado de que quase em todas as cidades havia hospitais do Espírito Santo, convertendo-se na ambição de muitos príncipes ou landgraves fundar um *xenodochium pauperum, debilium et infirmorum*. Virchow, em seu ensaio sobre os hospitais da Idade Média, dá um notável catálogo destas instituições em 155 cidades germânicas».[122]

119. Idem, ibidem.
120. Idem, ibidem.
121. Robinson, **The Story Of Medicine**, p. 213.
122. Garrisson, **Historia de la Medicina**, p. 135.
Notar: **Xenodochium paupérum, debilium, infirmorum**: hospital dos pobres, dos fracos e dos enfermos.

Capítulo IX

ASPECTOS DA VIDA QUOTIDIANA

INTRODUÇÃO

Da morte de Carlos Magno ao término da Idade Média os povos da Europa cuja história política focalizamos no primeiro volume do *Mundo Feudal* sofreram em todos os aspectos de sua vida profundas e até mesmo revolucionárias transformações. O leitor compreenderá, assim, a dificuldade em que se encontra quem pretenda em algumas páginas apresentar um quadro fiel da vida quotidiana através dos longos séculos da época que convencionamos denominar «Mundo Feudal». Para fugir, quanto possível, a uma exposição artificial e evitar anacronismos, propomo-nos, como já fizemos em outros volumes de nossa obra referentes a outras civilizações, limitar nossa exposição quanto à matéria e quanto ao tempo. Assim é que focalizaremos apenas alguns dos mais interessantes aspectos da vida quotidiana do Mundo Feudal, tendo em vista quase sempre os séculos XIII e XV, isto é, respectivamente a época que assinala o apogeu da Civilização Medieval e o século que reveste, sob certos aspectos, os traços acentuados de declínio, de término e de transição.

O que se vai escrever no presente capítulo será melhor compreendido à luz do conteúdo dos demais capítulos deste volume em que, por diversas vezes, abordamos temas relacionados direta ou indiretamente com aspectos da vida quotidiana. Recomendamos também ao leitor que tenha presente o que já expusemos no capítulo sobre a vida quotidiana no segundo volume da História dos Reinos Bárbaros.

1) A mentalidade medieval

Antes de estudarmos em detalhe alguns dos aspectos da vida quotidiana medieval, parece-nos conveniente chamar a atenção do leitor para alguns dos traços mais característicos do que poderíamos chamar «mentalidade medieval».[1]

Concluindo seu interessante estudo sobre alguns aspectos da vida medieval, particularmente nos séculos XIII e XIV, Geneviève D'Haucourt chama a atenção para a vitalidade, o equilíbrio e a magnífica civilização que caracterizam essa época, civilização essa «encarnada em obras-primas» e que produziu grandes homens «de rara qualidade humana», que venerava como seus

1. Seguiremos aqui principalmente Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 249: «La Mentalité Médiévale».

modelos: um São Luís; um São Francisco de Assis...[2] A autora ressalta o que poderíamos apontar como o primeiro traço característico da mentalidade medieval: «a impregnação religiosa que não está necessariamente associada ao clericalismo e dá à alma uma singular liberdade em face de um mundo transitório que lhe compete dominar».[3]

Sobre a *religiosidade medieval* Dawson anota: «É característico da religiosidade medieval que seus ideais espirituais encontraram expressão em um organismo sociológico definido. A vida espiritual não era uma aspiração vaga nem uma idéia abstrata. Era uma *vida* no pleno sentido da palavra, um modelo organizado de conduta, personificada em distintas formas institucionais e possuidora de uma existência econômica autônoma que a tornava, ao menos potencialmente, independente do mutável ambiente social que a rodeava».[4]

Régine Pernoud, estudando especialmente a mentalidade medieval, apresenta o *senso prático* como um de seus traços mais característicos: «nossos antepassados medievais parecem não ter tido outro critério senão o da utilidade»: Na arquitetura, na arte, no quadro da vida quotidiana, não propiciam lugar ao ornamento, ignoram a arte pela arte. Se uma goteira se transforma para eles em gárgula, é porque sua imaginação intensa permanece sem cessar desperta e aproveita tudo o que os sentidos lhe revelam, mas não teriam tido a idéia de esculpir gárgulas que não desempenhassem o papel de goteiras, como não teriam sonhado em desenhar jardins unicamente para o prazer dos olhos. Seu senso estético permite-lhes fazer surgir por toda a parte a beleza mas para eles a beleza não dispensa a utilidade».[5] Há pois na mentalidade medieval um espírito positivo, realista.

O *amor à poesia* é outra nota característica da mentalidade medieval. Pernoud chama a atenção para o fato de que a poesia para a gente da Idade Média era uma forma natural de expressão, «fazendo parte da vida da mesma forma que as necessidades materiais, ou, mais exatamente, que as faculdades próprias do homem como o pensamento e a linguagem». E aqui se revela ainda o já citado senso prático. «O poeta não é para eles um anormal: é, ao contrário, um homem completo, mais completo que aquele incapaz da criação artística ou poética...»[6]

A atividade dos *jongleurs* ilustra bem o valor prático da poesia quando se envolvem em tudo que excita, no momento, as paixões da multidão: cantam ou recitam lamentações fúnebres, poemas apologéticos ou verdadeiros panfletos. Em Paris os *jongleurs* trabalham a opinião pública quer em proveito de um homem, de uma causa, de uma idéia e, às vezes, contra homens ou contra idéias.[7] Lembremos, a título de exemplo, a atuação do famoso *jongleur* Rutebeuf que durante vários anos usou de seu talento para escrever poemas que tinham por fim lembrar aos cristãos seus deveres para com a terra santa, o heroísmo dos que haviam tombado na guerra santa, o amor e o devotamento ao sacrifício pela causa sagrada. Rutebeuf (século XIII) convida o povo a condenar o egoísmo dos cavaleiros que só pensam nos seus próprios interesses e a apoiar os ideais do rei e da Igreja.

2. D'Haucourt, **La Vie au Moyen Age**, p. 125.
3. **Idem, ibidem.**
4. Dawson, **Ensayos acerca de la Edad Media**, p. 90.
5. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 250.
6. **Idem, ibidem.**
7. Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 215.

A *prudência*, eis outra nota marcante da mentalidade medieval, que também não deixa de manifestar o senso prático do povo do medievo. O homem, na Idade Média, usa de tudo com medida: possui uma espécie de desconfiança inata de suas próprias forças que, observa Pernoud, «coexiste curiosamente com o élan e a audácia das grandes empresas a que a época assistiu».[8]

A prudência medieval explica o grande respeito pela tradição, pelo costume. «Tudo o que está consagrado pelo tempo torna-se inatacável e as descobertas, na arte, na arquitetura, na vida corrente, só se impoem à medida que se apóiam na experiência».[9] Pernoud caracteriza, assim, a Idade Média como uma época de empirismo: não se fundamenta a vida sobre princípios determinados de antemão; os princípios diretores de uma existência decorrem das condições a que ela deve adaptar-se.

Essa *prudência* medieval parece estar bem expressa na afirmação de Rogério Bacon: *Natura non vincitur, nisi parendo* (só se vence a natureza, obedecendo-lhe) e é curioso lembrar que a teologia de Tomás de Aquino situa a educação da consciência no exercício da prudência.[10]

A noção de *liberdade individual* é outra nota característica da mentalidade medieval sublinhada por Pernoud que chama a atenção para o fato de que essa liberdade não aparece como um bem ou um direito absoluto mas, antes, como um resultado: «aquele cuja segurança está garantida, aquele que possui suficientemente terras para poder enfrentar os agentes do fisco, e defender, ele mesmo, o seu domínio, é considerado livre porque possui, de fato, a possibilidade de fazer o que lhe agrada. Os outros têm por princípio: segurança, em primeiro lugar, e não parecem, aliás, sofrer a restrição, imposta pela necessidade, à sua liberdade de locomoção, nem reivindicá-la como um direito preestabelecido».[11] Observe-se, contudo, que o homem medieval é extremamente cioso dos direitos do grupo em que está integrado e que são considerados indispensáveis à sua existência: «liberdades familiares, corporativas, comunais e outras foram sempre arduamente discutidas e reivindicadas; quando necessário, defendem-nas com as armas nas mãos».[12]

O *senso de humor* constitui um significativo aspecto da mentalidade medieval. O homem da Idade Média possui o senso do ridículo, o prazer de rir e de fazer rir. Mistura com facilidade o sorriso com as mais austeras preocupações. É necessário ter presente este senso de humor para melhor compreensão de certas manifestações da época, do exato sentido de certos textos. «Nada escapa a esta tendência, nem mesmo aquilo que a época tem no mais alto respeito; ficamos às vezes chocados com cenas de tavernas, com fins jocosos, introduzidas nos *Mistérios* e seria completamente impossível, em nossos dias, reconstituir certas cerimônias religiosas ou oficiais sem escandalizar o público habituado a maior gravidade».[13]

Um acendrado *amor* a tudo que está ligado diretamente à sua vida quotidiana: o lar, a paróquia, o domínio, o grupo a que pertence, eis uma característica essencial da mentalidade do homem da Idade Média.

«Uma cidade defende tão zelosamente suas liberdades como um senhor sua castelania; as associações se mostram tão intransigentes com seus pri-

8. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 251.
9. **Idem, ibidem.**
10. Chenu, **L'Éveil de la Conscience dans la Civilisation Médiévale**, p. 57.
11. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 252.
12. **Idem, ibidem.**
13. **Idem, ibidem**, p. 253.

vilégios, como um pai de família por seu feudo, por menor que seja; o *manoir*, o lugar onde se habita, é considerado um santuário.[14]

O amor ao torrão natal e à família não impede a existência de uma constante *migração de pessoas*. Este gosto pela andança, esta sede de conhecer terras distantes e estranhas, este prazer pela aventura constitui certamente um dos mais marcantes e curiosos aspectos da mentalidade medieval: «desde o negociante que deixa sua loja para dirigir-se às feiras da Champanha ou de Flandres, ou para traficar nas feitorias da África ou da Ásia Menor, até o abade que vai inspecionar seus mosteiros, desde os estudantes a caminho de uma universidade a outra, até os senhores que visitam seu condado ou os bispos em viagem por sua diocese, desde os reis que partem para a cruzada até o povo miúdo que se dirige para Roma ou Santiago de Compostela, — todos participam mais ou menos desta febre de movimento que faz do mundo medieval um mundo em marcha».[15]

Concluamos este rápido estudo de alguns surpreendentes e às vezes aparentemente contraditórios aspectos da mentalidade medieval, com as palavras de Pernoud: «Em sua filosofia, em sua arquitetura, em sua maneira de viver, em toda a parte explode uma alegria de viver, uma possante afirmação diante das quais vem-nos à memória a expressão irônica de Luís VII a quem se reprovava pela ausência de magnificência: «Nós, na corte de França, não temos mais que pão, vinho e alegria». Palavra magnífica que resume a Idade Média, época em que se soube, mais que em qualquer outra, apreciar as coisas simples, sadias e alegres: o pão, o vinho e a alegria».[16]

2) A vida rural

A vida quotidiana, na zona rural, deixou poucos vestígios nos textos literários ou nas crônicas da época, o que facilitou a permanência, através dos tempos, de uma imagem estereotipada do vilão, ser desprezível e grosseiro. «Quase tudo o que foi escrito sobre os vilões, o foi por desprezo ou por impiedosa zombaria. Todos os autores corteses, burgueses e populares encontram-se para amaldiçoá-lo e injuriá-lo. Imputam-lhe todos os pecados e todas as humilhações. O nome de vilão é um insulto: uma vilania é o ato de um vilão, uma torpeza».[17]

Observe-se, entretanto, que os textos literários não correspondem sempre à realidade dos tempos e muitas vezes nada mais exprimem senão rancores e preconceitos pessoais. Seria, com efeito, injusto minimizar uma categoria social que constituía uma notável parcela da população e que contribuía com seu duro labutar nas atividades rurais para o sustento das demais camadas da população. Vale aqui repetir Pernoud: «Que individualmente certos nobres ou certos burgueses tenham manifestado desprezo em relação aos camponeses, é possível e até mesmo certo; não foi assim em todas as épocas? Mas a mentalidade geral, descontando-se o hábito de gracejar próprio da época, teve claramente consciência da igualdade fundamental dos homens através das desigualdades de condição».[18]

14. **Idem, ibidem**, p. 255.
15. **Idem, ibidem**, p. 256.
16. **Idem, ibidem**, p. 258.
17. Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 119-120.
18. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, 52-53.

Já chamamos a atenção do leitor para a importância que as obras artísticas (das esculturas nas catedrais às iluminuras dos manuscritos) emprestam à representação da atividade do camponês. E deve-se acentuar a impossibilidade de resumir em poucas linhas a condição de vida do habitante da zona rural, especialmente do camponês. É que, no tempo e no espaço, as situações variaram. Ao lado do mero trabalhador braçal encontramos o camponês rico, dono de amplas terras e possuidor de numerosos empregados. A situação econômica reflete-se evidentemente na maneira de trajar, nos hábitos, na moradia. Esta compunha-se, geralmente, de uma única sala onde se desenrolavam todas as atividades do lar: «Aí se comia e convivia, aí repousavam mulheres e crianças, já que aos homens bastava o palheiro instalado por cima dos estábulos. É claro que esta «casa» podia comportar maior número de divisões, consoante a abastança do proprietário».[19]

Ao lado do edifício residencial existiam, conforme a situação econômica do proprietário, outras edificações: a adega para o vinho, o celeiro, os abrigos para os veículos, os estábulos, etc.

Um dos aspectos da sociedade rural medieval é a marca da coletividade na vida do indivíduo. O camponês não é somente membro da comunidade religiosa simbolizada pelo templo com seu santo padroeiro e seu campanário a rasgar verticalmente o horizonte apontando para o céu: o próprio trabalho rural reveste um caráter de coletividade; a messe, a ceifa do feno, a vindima não são tarefas individuais ou familiares: «um mesmo calendário agrário regula o trabalho de todos os habitantes da aldeia».[20]

A vida do camponês medieval (como a vida do camponês de outras épocas) desenrolava-se muitas vezes dentro de um ritmo de tranqüilidade, de paz e mesmo de divertimentos (o calendário religioso aqui desempenhava papel preponderante). «A Igreja abrandou a fadiga do camponês com domingos e feriados, nos quais era pecado fazer 'trabalho servil'. 'Os nossos bois, diziam os camponeses, sabem quando vem o domingo e não trabalharão nesse dia'. Em tais dias, depois da missa, o camponês cantava e dançava e esquecia em riso animado e rústico a pesada carga do sermão e da lavoura. A cerveja era barata, a conversa livre e profana, e anedotas obscenas sobre mulheres misturavam-se com terríveis lendas dos santos. Grosseiros jogos de futebol, hóquei, luta e lançamento de peso atiravam homem contra homem, aldeia contra aldeia. Floresceram a briga de galo e a de cães com touros; e a hilaridade atingia o auge quando, dentro de um círculo fechado, dois homens de olhos vendados e armados de porretes tentavam matar um ganso ou um porco. Às vezes, à noite, os camponeses visitavam-se uns aos outros, praticavam jogos de salão e bebiam; em geral, porém, ficavam em casa, pois nenhuma rua era iluminada, e em casa, uma vez que as velas custavam caro, iam para a cama logo depois do escurecer. Nas longas noites de inverno a família recebia o gado dentro da casa, agradecendo-lhe o calor».[21] Este quadro de normalidade podia, entretanto, ser profundamente modificado por catástrofes como terríveis epidemias (a peste negra, por exemplo) e guerras. Os camponeses muitas vezes tinham que buscar refúgio atrás de recintos fortificados e aguardar a normalização da vida para retomarem o ritmo anterior

19. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 65.
20. Defourneaux, **La Vie Quotidienne**, p. 30.
21. Durant, **A Idade da Fé**, 3, p. 11.

quebrado pelo caos das mortes, depredações e destruições. Este ritmo caótico de miséria e incerteza marcou, por exemplo, a vida rural da Normandia durante cerca de quarenta anos na primeira metade do século XV.[22]

3) A vida nos castelos

Já mencionamos brevemente, no capítulo sobre as artes, a construção dos castelos medievais. Focalizemos agora alguns aspectos da vida nessas fortalezas. As maciças muralhas (a espessura atingia às vezes vários metros) e as janelas estreitas e muito afastadas entre si (por motivos de defesa) tornavam o interior sombrio. As muralhas do castelo abrigavam armazéns, estábulos, padaria, alojamento para serviçais e também uma capela. O senhor residia no edifício principal, em forma de torre com pavimenots ligados por escadas e alçapões. O pavimento inferior funcionava como depósito e calabouço. Escadas secretas e passagens subterrâneas para os campos vizinhos asseguravam a fuga dos castelões em caso de conquista do castelo por inimigos.

«No segundo pavimento ficava o salão principal, que servia de corte de justiça ao barão e de sala de jantar, de estar e quarto de dormir para a maior parte da família. Numa extremidade podia haver uma plataforma levantada ou dossel, em que o senhor, sua família e hóspedes tomavam suas refeições; os demais comiam em mesas móveis colocadas em frente dos bancos laterais. Na hora de dormir, colchões eram colocados no soalho ou sobre baixas armações de madeira nos lados, toda a família dormia num quarto, com cortinas separadoras. As paredes eram caiadas ou pintadas, e adornadas com bandeiras, armas e armaduras, e o quarto podia estar protegido das correntes de ar por cortinas pendentes ou tapeçarias. O soalho, pavimentado de ladrilho ou pedra, era coberto de esteiras de juncos ou ramos. No centro da sala uma espécie de aquecimento central produzido por fogo de lenha numa lareira. Até os fins da Idade Média, não havia chaminé, a fumaça escapava por uma abertura do telhado ou «clarabóia» no teto. Atrás do dossel abria-se uma porta para um «solar» onde o senhor, sua família e seus hóspedes podiam descansar e tomar sol, a mobília aí era mais confortável, com tapete, uma lareira e um leito luxuoso».[23]

Além das ocupações quotidianas (o senhor tomava as refeições, assistia à missa, fiscalizava os trabalhos efetuados no feudo, dava ordens etc., a senhora cuidava dos filhos, fiscalizava os afazeres domésticos, principalmente a preparação de alimentos e a fiação de tecidos, etc.) havia divertimentos especiais entre os quais a caça, a arte de cavalgar e os torneios.

A caça figurava entre os divertimentos preferidos dos reis e grandes senhores.

Estudando as distrações da sociedade portuguesa medieval, Marques observa que na Idade Média a caça conhecia fundamentalmente dois tipos: *montaria*, ou caça de perseguição violenta a animais, e *cetraria*, ou caça através de aves de rapina domesticadas.[24] «Objeto da venação eram animais corpulentos como o urso, o javali, o ganso, o cervo, o onagro, etc. Os ursos ainda abundavam nos meados do século XIV na Beira e na Riba-Coa. Há traços de sua existência na documentação das centúrias anteriores. Aproveitava-se-lhes a carne e a pele».[25] Em Portugal a montaria «clássica» tinha por objeto o javali.

22. Defourneau, **La Vie Quotidienne**, p. 27.
23. Durant, **A Idade da Fé**, 3, p. 14.
24. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 186.

A cetraria tinha os seus encantos e talvez haja merecido as preferências durante parte da Idade Média. Calçavam-se luvas especiais para segurar os falcões e os açores».[26]

Montar bem, fazer toda espécie de manobras do alto da sela constituía parte integrante da educação do nobre. O livro da *Ensinança de bem cavalgar toda sela* de autoria do rei D. Duarte «é um tratado completo que deve ter servido de breviário a muitos jovens cavaleiros. Nele se podia aprender tudo o que convinha ao perfeito domador de selas, desde a maneira de dirigir um cavalo e de utilizar convenientemente as rédeas e estribo até ao treino de saltar para o cavalo sem ajuda exterior».[27]

A arte de bem cavalgar era condição essencial para a prática dos torneios, passatempo predileto de muitos nobres.

«Armados dos pés à cabeça, os senhores dirigiam-se para o lugar do torneio montados nos seus possantes cavalos, ajaezados com armaduras de ferro. A cabeça era inteiramente coberta pelo elmo, provido apenas de uma estreita abertura para permitir a visão. Os cavaleiros distinguiam-se uns dos outros pelos brasões de família pintados no escudo. A assembléia de espectadores era constituída por outros senhores e damas nobres. Muitos cavaleiros tinham assim oportunidade de se distinguir sob as vistas da sua dama eleita cujas cores usavam e por cuja honra haviam jurado lutar. Os combatentes tomavam lugar de um e de outro lado da liça, soavam trombetas nos campos, rufavam tambores e, de lança em riste, os adversários arremetiam um contra o outro. Quebravam-se lanças e alguns dos cavaleiros eram desmontados à força. Dava-se às vezes o caso de alguns serem mortalmente feridos. Os vencedores avançavam para a tribuna e recebiam a prometida recompensa das mãos de sua dama, depois de terem baixado a lança diante dela».[28]

4) A vida nas cidades

As cidades medievais constituem um tema de que nos temos ocupado várias vezes no decurso desta obra. No presente item vamos focalizá-las sob um ponto de vista diferente, tentando apresentar ao leitor uma ligeira idéia de como vivia a população urbana medieval.

Lombard, comparando a cidade romana com a medieval, sublinha: «A cidade medieval, se percorrermos de um só salto toda a evolução que nos seria necessário para a descrevermos, apresenta um esquema muito diferente e bem conhecido: ela é individualizada pela muralha que encerra casas estreitamente apertadas umas contra as outras; arrabaldes ultrapassando as muralhas, subúrbios industriais e comerciais que, pouco a pouco, são englobados no perímetro urbano; os mapas nos mostram então toda uma série sucessiva de muros fortificados. Trata-se, portanto, de formas urbanas que invadem continuamente as formas rurais dos arredores que englobam uma grande parte do campo. Mesmo as zonas que, materialmente, topograficamente, não são tocadas pela proliferação monumental que provoca o desenvolvimento

25. Idem, ibidem, p. 187.
26. Idem, ibidem.
27. Idem, ibidem, p. 190.
28. Grinberg, **História Universal**, 6, p. 254-255.

urbano, sofrem a influência da cidade, são penetradas pelas influências urbanas. Essa nova cidade é habitada por burgueses que vivem sobretudo do comércio e da produção industrial e formam um patriciado urbano, uma classe rica e dirigente. Ela é habitada, também, por um proletariado urbano — artífices e operários — que permite à cidade desempenhar o seu papel de centro produtor. Se queremos resumir o papel, a função dessa cidade medieval, podemos dizer que ela é, antes de mais nada, uma cidade de função econômica».[29] Um rápido olhar às cidades medievais pelos fins do século XIII revela, desde logo, a pujança das cidades italianas. Milão aparece-nos entre as mais populosas da Europa Ocidental Cristã, seguida por Veneza. A população de ambas ultrapassa de muito a casa dos cem mil habitantes. Florença, Gênova e talvez Nápoles e Palermo teriam, na mesma época, chegado perto das cem mil almas. Diversas outras cidades da península contavam com mais de vinte mil habitantes.

Na Inglaterra, Londres era a única cidade cuja população atingia a casa dos quarenta mil. Na Espanha a maior cidade era Barcelona com trinta e cinco mil almas. Na Alemanha somente a cidade de Colônia podia contar com uma população de quarenta mil habitantes. Sobre Paris divergem as opiniões. Segundo Fourquin, a sede da monarquia francesa chegara, em 1328, aos duzentos mil habitantes.[30]

O que logo chama a atenção na trepidante vida das grandes cidades medievais é o variado e pitoresco movimento nas ruas. A rua é um elemento fundamental na vida quotidiana. Pernoud (*obra citada*, p. 205) observa que se procurava aproveitar, na via pública, ao máximo, a luz do dia. Havia prazer em sair pelas ruas, em trabalhar ao ar livre. Com efeito, nas estreitas ruas das cidades medievais encontramos desde os solenes conselheiros ou os importantes notários até o barbeiro, cirurgião e toda a espécie de vendedores, pescadores, lenhadores, ferreiros etc.

As fontes que se encontram em numerosas praças da cidade constituem importantes pontos de reunião. Nelas se congregam de manhã as jovens que vão buscar água; as amigas têm aí um ponto de encontro para trocarem idéias e falarem mal da vida alheia. Ao pé das bicas da fonte «encontram-se a rapariga e o cavaleiro que lhe pede um gole de água de seu cântaro e furta-lhe um beijo de sua boca de rosa, como reza a canção popular».[31]

As pontes eram também lugares de reunião dos cidadãos que, enquanto conversavam, podiam apreciar o tráfego fluvial de embarcações chegando ou partindo com mercadorias e que, muitas vezes, despertavam nos jovens o desejo de acompanhá-las em busca de novos horizontes, além das fronteiras da pátria.[32]

Cada bairro da cidade medieval possui sua fisionomia própria. «Nas cidades e vilas importantes, os mestres estavam arruados, ou seja, reunidos por profissões numa mesma rua. Persistiram até hoje nomes de rua que mostram bem esse princípio de 'arrumação': R. dos Sapateiros, R. dos Correeiros, R. (dos Ourives) do Ouro, R. (dos Ourives) da Prata, em Lisboa; R. da Ferraria, R. dos Sapateiros, R. das Tendas, no Porto; R. das Padeiras,

29. Lombard, «A Evolução Urbana durante a Idade Média», **Revista de História** n. 23, 1955, p. 48.
30. Fourquin, **Histoire Economique**, p. 233. Lopez atribui a Paris, no final do século XIII, a população de 80.000 habitantes.
31. Vedel, **Ideales de la Edad Media**, III, p. 36.
32. **Idem, ibidem**, p. 37.

R. das Olarias, R. dos Esteireiros, R. das Tanoarias, em Coimbra; R. Peliteira, R. dos Coiros, em Guimarães».[33]

Os principais núcleos da vida urbana são as igrejas e a «casa da cidade» (das *Stadthaus, palazzo público o communale, townhall, hôtel de ville)*. Aí se reúnem os cidadãos para grandes solenidades; daí difundem-se as notícias de interesse da comuna.

As casas residenciais das cidades medievais adquirem um significado especial para seus moradores. Os afazeres do camponês desenrolavam-se fora dos limites do lar. Ao contrário, para o artesão cuja oficina se encontrava na própria casa, esta representava o pequeno mundo em que transcorria toda sua vida repartida entre o trabalho e os divertimentos. «Ao amparo das muralhas da cidade e da paz que nela reina, a casa se converte em lar, assume um sentido radicalmente diverso. No campo livre, os castelos da nobreza e os conventos dos monjes tinham que ser, antes de tudo e sobretudo, fortalezas planejadas e construídas de modo a oferecerem o máximo de segurança e defesa. Com o correr do tempo, tais fortalezas particulares tornam-se desnecessárias dentro do recinto amuralhado das cidades, e nem sequer são toleradas. É verdade, contudo, que no século XIII as famílias nobres de Sena, de Florença e das cidades famengas erigiram edifícios flanqueados de torres e *Steenen* que lhes servissem de amparo e defesa durante as freqüentes e inflamadas guerras civis; porém nessas mesmas cidades o espírito de revolta acaba por acalmar-se e são proibidas tais construções como perigosas para a paz da cidade».[34]

É curioso registrar que, descontadas as diferenças motivadas pela diversidade de clima e dos materiais regionais de construção, a arquitetura privada dos burgueses se desenvolve em todas as cidades da Europa obedecendo quase ao mesmo plano. «Quer tomemos como exemplo a casa da família Chambellan, em Dijon, a de Jacques Coeur, em Bourges, a de Nassão, em Nüremberg, *o das steinerne Haus* de Francfort, advertimos, sem margem de dúvida, que o espírito característico da nova vida assim como as necessidades da vida citadina, imprimiram a essas mansões um selo de solidez, de regularidade, de grave circunspecção e de utilidade diametralmente oposta ao irregular e pitoresco caráter do castelo feudal».[35]

As construções burguesas começam, de modo especial, a atender às exigências de higiene e de conforto. O ar, a luz e a água adquirem importância especial.

«Em geral, uma vez transposta a grande porta que dá para a rua, chega-se, passando pelo saguão pavimentado de pedras, ao pátio quadrangular. Abre-se para este o piso baixo, ocupado por oficinas e tendas, locais de diversos trabalhos e armazéns. Os couros do curtidor pendem, postos a secar, dos postes enquanto as peles recém-extraídas, que conservam ainda o pelo e os chifres, acham-se espalhadas sobre o cascalho que cobre o solo. As tábuas da carpintaria, serradas há pouco, encontram-se dispostas em pilhas e todo o pátio aparece semeado de serragem e de aparas».[36] O negociante, sentado diante de sua mesa de trabalho, tudo controla, desde a nova mercadoria que chega até os livros de contabilidade. A atividade nestes locais tem início cedo com as batidas dos martelos e o som estridente das serras

33. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 138.
34. Vedel, **Ideales de la Edad Media**, III, p. 45.
35. **Idem, ibidem.**
36. **Idem, ibidem**, p. 47.

aos quais se misturam os desagradáveis odores emanados do trabalho com as peles e couros.

No piso superior encontra-se uma galeria que circunda o pátio e a ele se comunica por uma escada. Quando o tempo permite, é aí que transcorre a maior parte da vida doméstica: lava-se e estende-se a roupa, preparam-se os alimentos, fia-se na roca. No inverno são ocupados de preferência os aposentos que dão para a rua. As casas, especialmente no norte, costumam ter uma sacada com bancos em que sentam as damas e as donzelas burguesas para, enquanto tecem, apreciarem o movimento da rua.[37]

Vamos examinar, agora, brevemente três tipos sociais que integram a população urbana na época do mundo feudal: o burguês, o artesão e o estudante.

João Boinebroke é uma curiosa figura de burguês típico do século XIII que pode ser lembrado aqui.[38] Trata-se de um comerciante e fabricante de tecidos da cidade flamenga de Douai. Por si só «Boinebroke pode personificar toda uma classe e seu comportamento permite apreender a evolução que se processou nas cidades no decurso do século XIII».[39] Como todo grande comerciante de tecidos, as atividades de Boinebroke são semicomerciais e semi-industriais. Não só adquire lã, principalmente na Inglaterra, como promove a tecelagem na própria cidade de Douai.

Dispondo de somas enormes, Boinebroke não deixa de aplicá-las em rendosas operações financeiras: empresta dinheiro a diversos personagens importantes entre os quais se enumera Guy de Dampierre, conde de Flandres. Como todo o burguês de seu tempo, Boinebroke sabe bem que a fortuna imobiliária é a mais segura: aos imóveis já recebidos como herança acrescenta inúmeras casas e terrenos. Seus locatários formam multidão e entre eles encontram-se artesãos.

Não satisfeito com seu poder econômico, Boinebroke aspira ao poder político-administrativo: consegue ser escabino nove vezes, de 1243 a 1280, e não hesita em usar o cargo a favor de suas conveniências pessoais: infringe várias vezes os regulamentos promulgados pela cidade, certo da impunidade. Quando Boinebroke morre, suas vítimas clamam por reparação. «A maior parte dos queixosos só se manifestam após a morte, momento da reparação testamentária, a atestam que se haviam calado *por temor dele*».[40] Os herdeiros de Boinebroke só vão fruir a herança depois de haverem reparado as injustiças mais clamorosas: «a obrigação de restituir era muito forte na época, exigida ao mesmo tempo pelas leis religiosas e civis».[41]

Pernoud assim conclui sobre Boinebroke: «A história de Boinebroke é, em resumo, a da grande burguesia na segunda metade do século XIII; encontram-se aí todos os elementos que a caracterizam: sua fortuna é adquirida principalmente pelo comércio e pela especulação — esse grande comércio que extravasava os limites controláveis e fugia aos regulamentos da boa e leal economia assegurada pelos estatutos das cidades e dos ofícios. A esta fortuna o burguês preocupou-se em dar bases sólidas, comprando terras, casas — todos esses bens imóveis que proporcionam uma verdadeira segu-

37. **Idem, ibidem,** p. 47-48.
38. Nossas informações aqui são hauridas da notável **Histoire de la Bourgeoisie en France,** da autoria de Régine Pernoud. A autora, por sua vez, menciona o estudo do historiador Georges Epinas sobre a figura de Boinebroke.
39. **Idem, ibidem,** p. 156.
40. **Idem, ibidem,** p. 162.
41. **Idem, ibidem.**

rança aos burgueses. Ao mesmo tempo e pelo próprio fato de ser proprietário na cidade, Boinebroke conquistou uma cadeira no escabinato que lhe confere um novo poder de ordem administrativa; esse poder possibilita-lhe controlar a administração da justiça e a das finanças da cidade, o que não deixará de já ser de valia para seus próprios interesses. Enfim assegurará assim à sua família uma posição privilegiada nesta mesma cidade e haverá uma dinastia dos Boinebroke, à imitação das dinastias senhoriais».[42]

Depois do burguês, examinemos brevemente a vida do artesão. Esbarramos aqui, desde logo, com dupla dificuldade: a multiplicidade de tipos que integram a categoria social (é mais fácil descrever um burguês típico que um trabalhador manual cujos misteres se diversificam em amplo leque) e a carência das fontes, pois os textos literários são relativamente raros e os estatutos de guildas, confrarias, etc. bem como as ordenanças e regulamentos emanados das autoridades oferecem-nos sobre a vida dos artesões um panorama mais teórico que prático.

Um traço característico do trabalho do artesão era seu ambiente familiar. O aprendiz, de que já falamos em páginas anteriores, integra a família do mestre e divide seu tempo entre a aprendizagem e as tarefas domésticas que a patroa lhe atribui: lavar a louça, cuidar das crianças, etc.

Num contrato de aprendizagem do final do século XIV o contratante se obriga a impedir que o aprendiz leve pancadas da patroa[43]:

As condições materiais do trabalho eram extremamente variáveis. A duração diária das atividades era, via de regra, bem longa: do nascer ao pôr do sol com intervalo para refeição. Dentro deste critério, entretanto, a jornada diminuía ou aumentava de acordo com as estações do ano. O sino da paróquia ou um sino especial anunciava o início do serviço.

Embora, às vezes, o trabalho noturno fosse proibido, entre outros motivos, para evitar o perigo de incêndio, em algumas atividades operava-se à luz das velas. Em 1395 uma autoridade parisiense adverte contra os exageros do prolongamento de horários.

A longa jornada de trabalho encontrava uma compensação nos numerosos dias de repouso obrigatório: além dos domingos, as grandes festas religiosas, a festa do padroeiro da confraria; as atividades eram também interrompidas por ocasião do enterro de um confrade ou da missa em sufrágio de sua alma.

O trabalhador participa ativamente da vida pública de sua cidade: eleições de magistrados, serviço militar, segurança pública. Lembremos ainda que, além da corporação (que é um organismo de caráter econômico), o trabalhador integra uma confraria (de caráter assistencial e religioso). «Cada corporação se desdobra normalmente numa confraria e suas relações são muitas vezes tão estreitas que não é sempre fácil distinguir uma da outra» (Defourneaux, *obra citada*, p. 71).

Encerremos estas rápidas considerações sobre a vida dos trabalhadores urbanos com as seguintes observações de Vedel: «O matrimônio e a dignidade de mestre costumavam andar juntos e inclusive prescrevia-se, às vezes, que ninguém contraísse matrimônio enquanto fosse simples oficial e que ninguém passasse a mestre sem antes casar-se.

A partir deste momento o artesão cria raízes na cidade e na oficina e se converte em um cidadão completo. O ofício, nem mais nem menos que o

42. **Idem, ibidem,** p. 163-164.
43. Defourneaux, **La Vie Quotidienne,** p. 61.

estado eclesiástico, foi instituído diretamente por Deus, por amor à sociedade humana e para o bem dela.

Deus dedicou cada um dos diversos filhos de Eva ao ofício para o qual parecia mais apto. Em conseqüência o artesão «deve» trabalhar para os pobres da mesma forma que para os melhores pagadores, e trabalhar conforme as estritas e determinadas normas.

Os trabalhadores do ramo de construção tinham que dar conta todos os meses ao conselho de Florença, da pedra, cal e madeira que tinham em depósito, bem como das quantidades de que, segundo os cálculos, haviam de necessitar para a temporada seguinte. Os fiandeiros deviam trabalhar em oficinas abertas a fim de que o *Geschaumeister* pudesse passar pelas mesmas quando bem lhe aprouvesse e comprovar se a obra continha os fios de ouro prescritos ou se eram respeitadas as regras decretadas visando a higiene e a segurança dos trabalhadores. O mestre sentia-se a todo instante de seu trabalho protegido econômica e moralmente; não tinha que viver com o contínuo terror de que a competição o arruinasse; porém, em troca, não podia especular...» (*Obra citada*, III, p. 84).

O estudante da universidade medieval constituía um elemento importantíssimo na vida quotidiana de muitas cidades e isso simplesmente porque, embora corporações autônomas, as universidades estavam vinculadas por muitos laços à sociedade que as cercavam. O que chama, desde logo, a atenção do historiador, ao focalizar especialmente esta massa de jovens, que, à vezes de modo explosivo e violento agitava a sociedade citadina medieval, é o cosmopolitismo de seu recrutamento, possível somente graças ao uso de uma língua universal de cultura: o latim. O aspecto internacional do corpo discente era marcante de modo particular em universidades como as de Paris, Bolonha e Montpellier. Em outras (por exemplo Salamanca, Oxford, Tolosa) predominava o recrutamento regional. Convém frisar que a diversidade de recrutamento não revestia somente um caráter de nacionalidade. Havia também uma heterogeneidade no que diz respeito à situação econômico-social. Deparamos com estudantes pertencentes a todas as categorias sociais e de modo especial às que se poderia chamar «classes médias da população»: pequena nobreza, burgueses, camponeses abastados. Em Bolonha encontravam-se estudantes de direito pertencentes à nobreza germânica. «Cercados de servidores, confortavelmente alojados, munidos de privilégios especiais, ocupando muitas vezes os cargos universitários (reitorado) cujos encargos a fortuna lhes permitia suportar mais facilmente, os nobres detinham uma importante posição nas universidades».[44]

O *pauper studens*, figura familiar da literatura medieval, encontrava-se não raro em sérias dificuldades para enfrentar as pesadas despesas dos estudos universitários (compra ou aluguel de livros, honorários de professores, locação de salas de aulas, etc.). Para fazer face a essas despesas muitos estudantes pobres ou obtinham o amparo de um rico protetor ou viam-se na contingência de trabalhar quer para um estudante abastado, quer como copista, quer ainda como preceptor. Em algumas universidades do século XIII criaram-se *colégios* para o acolhimento de estudantes pobres.

«Em Paris, os primeiros colégios foram fundados desde o século XII (Colégio dos Dix-Huit em 1180); multiplicaram-se no século XIII, enquanto seus estatutos se precisavam: colégio d'Harcourt (1280), colégio da Sorbonne

44. Verger, **Les Universités au Moyen Age**, p. 69.

(1257), colégio de Navarra (1304), etc. Na segunda metade do século XIII, o movimento ganhou Oxford (Merton, Balliol, University College) e Cambridge (Perterhouse). As universidades meridionais, entretanto, não tiveram praticamente colégios no século XIII, pois eram universidades de juristas, de um nível social bastante elevado, enquanto os colégios eram, antes de tudo, destinados aos estudantes pobres das faculdades de artes e de teologia».[45]

Quais as ocupações dos estudantes universitários medievais, além do estudo propriamente dito? Antes de responder a esta indagação convém fazer uma observação preliminar: os estudantes que seguiam o ritmo normal da vida, os bem comportados, aqueles que se preocupavam com seus deveres para com a escola e para com a sociedade que os acolhiam, não chamaram, via de regra, a atenção dos cronistas contemporâneos. Os turbulentos, os agitadores, os que buscavam antes os divertimentos e os prazeres que a vida séria e os estudos, são os que fornecem tema para as digressões: mesmo quando se encontram no templo, enquanto sua voz se faz sentir no coro, a mente divaga pelas praças, pela mesa, pelo leito: *Vox in choro, mens in foro. Vel in mensa, vel in thoro.*

Rixas entre estudantes provocavam conflitos maiores entre grupos de diferentes «nações». A freqüência a estabelecimentos de má fama, os abusos na bebida contribuíam para intensificar as desordens e as violências. Roubos, até mesmo nas igrejas, ataques a burgueses até mesmo em suas residências, correrias noturnas, tudo isso ocasionava constantes choques entre a população estudantil e os agentes da autoridade.

Rutebeuf lamenta o filho do pobre camponês que vem a Paris estudar e esbanja em bebidas e divertimentos o dinheiro ganho pelo pai nas duras lides da vida rural. E conclui: «Eis como trezentos ou quatrocentos estudantes põe a universidade em estado de guerra. A vida do estudante, quando se faz o que se deve, não é a mais bela das vidas? É rude, se quer realmente aprender: mas é tão honrosa quanto a vida religiosa. Ah! Por que é necessário abandonar sua terra para vir aprender a loucura onde se deveria aprender a sabedoria?»[46]

Encerremos estas breves notas sobre a vida estudantil universitária com a seguinte informação sobre os estudantes de Oxford e Cambridge: «Os estudantes de Oxford e Cambridge não eram, na Idade Média, jovens de boa família que aí vinham para aprender a viver como *gentlemen* e para conhecer a nata da sua geração, mas pobres clérigos que se preparavam quer para as carreiras eclesiásticas, quer para as carreiras administrativas. Alguns eram tão pobres que não possuíam, para três, senão uma única beca de estudante e comiam somente pão e sopa. Amparados pelo «benefício do clero», esses clérigos levavam uma vida inteiramente destituída de santidade. As suas pendências eram sangrentas, os seus costumes livres».[47]

5) A vida guerreira[48]

Desde o início do século XI, na França, o serviço militar era prestado sob várias formas como, por exemplo, ost (hostis), cavalgada *(cavalcata)*,

45. Idem, ibidem, p. 71.
46. Rutebeuf, citado em Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 108.
47. Maurois, **História da Inglaterra**, p. 110.
48. Lot, **Les Institutions**, p. 514s.

a convocação em massa. A primeira era posta em prática especialmente na guerra de agressão contra um inimigo interno ou externo. Os contingentes eram formados de vassalos a cavalo apoiados por infantes.

A segunda consistia num *raid* a cavalo (em que freqüentemente tomavam parte infantes) visando intimidar, devastar, pilhar, incendiar.

No decurso dos séculos XII e XIII esses dois tipos de vida guerreira vão sofrendo limitações até adquirirem, no século XIII, na maior parte das senhorias um caráter defensivo. Registre-se que os vassalos reagem contra a prestação de serviço militar e pretendem não ser convocados para além dos limites de sua senhoria.

Em caso de invasão inimiga fazia-se uma convocação em massa *nomine belli* (em nome da guerra). Como, entretanto, a multidão reunida estava, via de regra, desprovida de todo treinamento militar, a ordem de mobilização servia ao senhor, como pretexto para perceber taxas de isenção do serviço militar e conseguir, assim, fundos para o pagamento dos profissionais da guerra.

Compreende-se, pois, que os efetivos militares na época do mundo feudal tenham sido quase sempre diminutos. «Os maiores feudatários não dispõem a seu serviço mais do que um número irrisório de combatentes. O mais poderoso de todos, o duque da Normandia, não obtém do ducado, no final do século XII, mais que 581 cavaleiros. Um século mais tarde, o conde ou duque da Bretanha só dispunha de 160. Na outra extremidade do reino, o conde de Barcelona teria tido à sua disposição mil cavaleiros, cifra que abrange, sem dúvida, os cavaleiros e os escudeiros».[49] O reino de Jerusalém era defendido por 577 cavaleiros. Cada um dos grandes ducados ou arcebispados do Império romano-germânico dispunha no século XII de cerca de 600 cavaleiros. No final do século XIII o reino da Inglaterra só punha em linha de combate pouco menos de 3000 cavaleiros.[50]

Sobre a arte da guerra na Idade Média vale repetir Maurois: «Os cavaleiros da Idade Média não eram táticos. Assim que avistavam o inimigo, ordenavam-se em três grandes massas, ou *batalhas*, punham a lança em riste, o escudo em posição e carregavam a batalha adversa. Não havia reservas, porque se julgava ofensivo para um cavaleiro privá-lo do começo da luta. Por isso os combates são simples refregas de cavalos e de homens. A infantaria não representa papel algum. Em compensação as cruzadas ensinam os cavaleiros europeus a importância da guerra de assédio. As fortificações de São João d'Acre detêm os exércitos cristãos e fazem-lhes perder, diz Michelet, mais de cem mil homens. A vantagem era então dos defensores e não dos assaltantes de uma praça forte. Contra muralhas de quinze a trinta pés de espessura, eram impotentes as catapultas e os mandrões da época. Um castelo bem construído, sem aberturas perto do solo, tinha uma capacidade de resistência, que só era limitada pelas provisões. Se, todavia, ele não estava edificado na rocha, era possível miná-lo. Os sapadores trabalhavam ao abrigo de um teto que os protegia dos arqueiros da defesa. Contra esse modo de ataque inventou-se o revelim, extensa galeria de madeira que pendia sobre os assaltantes e permitia regá-los de substâncias incendiárias. Mas o próprio revelim estava exposto ao incêndio; os balcões de pedra e as torres flanqueantes suprimiram os ângulos mortos e novamente tornaram

49. **Idem, ibidem, p. 515.**
50. **Idem, ibidem.**

invulneráveis as praças fortes. Só a descoberta da artilharia anulará o valor militar do castelo forte. A tomada de Constantinopla por Maomé II será o primeiro grande exemplo do emprego da artilharia».[51]

A propósito das armas de fogo é curioso notar que a mais antiga receita ocidental para fazer pólvora encontra-se num manuscrito latino, do final do século XIII, no ***Liber Ignium*** de um certo Marcos, o Grego.

Os primeiros canhões ocidentais foram fabricados com material semelhante ao empregado na fundição de sinos. O fabricante de canhões e de sinos às vezes era o mesmo.

Os principais centros de fabricação de canhões localizavam-se em Flandres, na Alemanha e na Inglaterra. (Ver capítulo sobre as ciências).

No século XV os canhões atingem grandes dimensões; carregavam-se pela boca. Os projéteis eram grandes pedras redondas e balas de metal fundido. Entre os maiores canhões da Idade Média figurava o *Mad Meg*, que pesava cerca de 13 toneladas e lançava uma bala de pedra com cerca de 700 libras.[52]

A vida guerreira influiu na evolução do vestuário a partir do século XIII: «até então o guerreiro envergava um saio ou cota de malha até aos joelhos, amplo e pouco chegado ao corpo, que o protegia bem da espada e da seta. Mas a invenção da besta, tão mortífera que o 2º Concílio de Latrão a condenou em 1139 — sem resultado, claro está — tornou a simples cota de malha pouco eficaz. O guerreiro foi adotar, portanto, novas peças defensivas. O seu conjunto constituiu a chamada couraça. Nesse tipo de armadura, não mais se podia conceber uma peça única, a cobrir todo o corpo, como no caso da cota de malha. A couraça compunha-se, essencialmente, de uma parte superior, que protegia o tronco até a cintura, de duas partes inferiores, que protegiam as pernas, e de uma parte intermédia, que protegia a anca. Todas estas peças se ajustavam ao corpo, apertando-o. É claro que o vestuário envergado pelo guerreiro sob a armadura se foi moldar à forma desta. E em vez das vestes amplas das centúrias anteriores as dos séculos XIV e XV caracterizaram-se pela sua justeza ao corpo, realçando-lhe as formas» (Marques, *obra citada*, p. 24).

6) Distrações, Divertimentos, Viagens

O homem medieval, especialmente o que habitava as cidades, dispunha de mil e uma maneiras de passar o tempo distraindo-se e divertindo-se. As próprias ruas de certas cidades já ofereciam, com seu movimento intenso e não raro pitoresco, um espetáculo continuamente renovado para todos e, de modo especial, para as classes mais humildes. Lembremos que uma grande parte da existência se passa nas ruas. Vale aqui recordar um aspecto curioso dessa existência na cidade medieval: é o papel desempenhado pelos sinos. O bater dos sinos, com efeito, marca os principais acontecimentos da vida urbana, quer anunciando o início ou o fim do trabalho, quer chamando os fiéis para a celebração dos ofícios divinos, quer anunciando festas ou lembrando triste acontecimento, quer ainda alertando os cidadãos para uma ameaça iminente. Huizinga ***(O Declínio da Idade Média***, p. 10) sublinha o papel do sino na vida quotidiana medieval: «Um som se erguia constante-

51. Maurois, **História da Inglaterra, p. 96.**
52. Crombie, **Tecnica y Ciencia en la Edad Media, p. 198-199.**

mente acima dos ruídos da vida ativa e elevava todas as coisas a uma esfera de ordem e serenidade: o ressoar dos sinos. Eles eram para a vida quotidiana os bons espíritos que, nas suas vozes familiares, ora anunciavam o luto ora chamavam para a alegria; ora avisavam do perigo, ora convidavam à oração. Eram conhecidos pelos nomes: a grande Jacqueline, o sino de Rolando. Toda a gente sabia o significado dos diversos toques, que, apesar de serem incessantes, não perdiam o seu efeito no espírito dos ouvintes».

O calendário litúrgico imprime o ritmo às grandes festividades do ano. As procissões constituem manifestações importantes nessas festividades. «Algumas reúnem apenas os membros de uma mesma profissão, de uma mesma confraria, conduzindo com grande pompa a estátua de seu santo patrono através das ruas. Em outras, ao contrário, exprime-se o sentimento unânime da cidade, suas esperanças, seus temores, seu reconhecimento. Para pedir aos céus o fim de uma longa estiagem, para implorar o retorno da paz ou celebrar uma vitória sobre o partido adverso, todas as classes sociais, gente da Igreja, burgueses, artesãos e companheiros reúnem-se atrás das bandeiras, de cruzes, de relíquias e as ruas das cidades assistem ao passar de intermináveis procissões que se renovam às vezes durante vários dias seguidos, interrompendo toda a atividade normal da cidade».[53]

Ao lado das procissões devemos mencionar os grandes cortejos que se formavam por ocasião da recepção de ilustres personagens. Decora-se então a cidade com todo o fausto imaginável. Estendem-se tapetes ao longo das paredes, ornam-se as casas com folhagem, juncam-se as ruas de flores. Cabe aqui uma observação curiosa: não existe na Idade Média, via de regra, o sentimento de pudor em ostentar orgulhosamente o luxo, a riqueza em plena via pública, aos olhos deslumbrados de uma multidão em que se misturam os remediados com os indigentes. Defourneaux observa: «A rua é o domínio comum onde o luxo de uns acompanha lado a lado a miséria dos outros e onde se defrontam os aspectos mais opostos da vida social. Mas é também lá que ricos e pobres se encontram às vezes associados em manifestações coletivas da vida profissional, política ou religiosa».[54]

Por ocasião da realização das feiras, multiplicavam-se os divertimentos populares em que ocupavam o primeiro plano músicos, cantores, poetas, atores. Estudando as distrações da sociedade portuguesa medieval, Oliveira Marques assinala: «Chamamos hoje «jograis» a todos esses músicos, ou saltimbancos, ou poetas populares, ou atores, porque tudo eram um pouco, que andavam de terra em terra, à maneira dos circos ambulantes, detendo-se sempre que havia público para os aplaudir e remunerar, preferindo naturalmente as residências dos grandes senhores ou os conventos abastados. Mas a terminologia da época fazia distinção entre *jograis* propriamente ditos — os que tocavam instrumentos —, *remedadores* — os que preferiam fazer imitações, *segréis* — os de maior categoria, que se apresentavam nas cortes, *caçurros* — os mais pobres e menos cotados, que se dirigiam exclusivamente à populaça com «programas» rudes e ingênuos, *soldadeiras* — bailarinas e tangedoras, semiprostitutas, etc. Variedades dos jograis eram ainda os *mimos*, atores ambulantes, especialistas em farças e em outras composições pré-teatrais, que freqüentavam as cortes e lhes faziam ouvir os arremedilhos,

53. Defourneaux, **La Vie Quotidienne**, p. 38-39. O leitor encontrará uma pitoresca descrição da procissão de Corpus Christi em Portugal Medieval em Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 162-163.
54. Defourneaux, **La Vie Quotidienne**, p. 38.

antepassados de nossas peças de teatro. No século XV, ou talvez antes, surgiram em Portugal os *goliardos*, clérigos vagabundos ou escolares transviados, que estavam a meio caminho entre os jograis e os trovadores, compondo eles próprios, recitando, cantando e atuando como histriões».[55]

A dança ocupava lugar de destaque nos divertimentos medievais. Aos banquetes seguia-se quase sempre um baile. Os romances e poemas aludem à diversidade desse passatempo apreciado especialmente pelos jovens. O canto misturava-se habitualmente à dança. Oliveira Marques informa-nos sobre a dança na sociedade medieval portuguesa: «Estamos bem pouco informados sobre as danças de salão da corte portuguesa nos séculos XIV e XV. Todavia, não há praticamente texto que não as mencione, ao falar em festas públicas ou particulares. D. João I elogiava o dançar e o tanger, e falava com deleite das salas engalanadas para os «bailes» do seu tempo. D. Duarte testemunha-nos da freqüência das danças como divertimento. No seu consórcio com D. Leonor, contava o infante D. Henrique que ao sarau «dançamos e cantamos um pedaço no paço».[56]

«As danças requintadas do século XV não iriam além de alguns passos lentos, ao som de suaves instrumentos de corda, que o cavalheiro e a dama, ou o cavalheiro com duas damas, faziam frente a frente, segurando-se por uma mão, com cópia de mesuras e cumprimentos. Ao lado delas havia danças mais populares, tipo «rodas», que não estavam ausentes dos saraus palacianos. Seria aí que se cantava, ou pelo menos que se entoavam alguns estribilhos, com música mais alegre e rápida, onde intervinham trompas, bombos e outros instrumentos de sopro e de percussão. Às vezes eram os próprios dançarinos, quem acompanhava o ritmo, batendo palmas. Também eram freqüentes os espetáculos de danças populares, ante requintadas assistências palacianas. Contratavam-se vilãos que cantavam e bailavam suas modinhas tradicionais defronte do rei, de grandes senhores ou de convidados ilustres».[57]

Entre os principais divertimentos, especialmente no século XV, figura o teatro. Já sublinhamos sua importância no capítulo sobre a Literatura. «No século XV o teatro encontra-se intimamente vinculado ao corpo social da cidade. O público que acorria às representações já sabia que iria reencontrar, materializados nas cenas e nos atores, seus próprios costumes, suas idéias, suas crenças.[58] Compreende-se, assim, que nenhum acontecimento podia movimentar tanto a cidade medieval como uma série de representações teatrais. A colaboração da população urbana nestes empreendimentos é total. Estamos aqui não em face de uma obra organizada por profissionais mas diante de uma realização de toda a coletividade. Os atores são recrutados em todas as categorias sociais: clérigos, burgueses, simples homens do povo. A municipalidade abre créditos especiais para cobrir as despesas, às vezes bem grandes, do espetáculo.

À população citadina que ocorre em massa ao local da representação somam-se os habitantes da zona rural vizinha onde a realização do espetáculo havia sido anunciada. A afluência do povo era tal que às vezes as autoridades tinham que tomar providências para a proteção das casas desertas, alvo da cobiça dos vagabundos.

55. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 197.
56. Idem, ibidem, p. 198.
57. Idem, ibidem, p. 198-199.
58. Defourneaux, **La Vie Quotidienne**, p. 46.

Os desportos ocupavam lugar de destaque entre as distrações populares. Havia lutas, corridas, saltos em altura e em distância, tiro ao alvo com arcos, jogo da péla, etc.

D. Duarte, rei de Portugal, «defendia as virtudes da luta corpo a corpo no exercício desportivo. Existiam professores «desta manha», que ensinavam os golpes de bom lutador. Nos fins do século XIV, princípios do século XV, era moda lutar em público e o próprio rei D. João I se dedicava a este desporto. D. Duarte queixava-se do seu abandono pelos nobres do tempo. Lutava-se vestido ou com traje de combate, que os textos não nos descrevem mas que se limitaria a algumas peças sumárias de roupa.

Finalmente, no campo dos desportos violentos, há que mencionar o jogo da péla. D. Duarte não o louvava, antes pelo contrário o incluía na lista dos jogos que entretinham a mocidade da sua época, em detrimento dos exercícios de cavalaria. Mas D. João I encarava o jogo da péla como muito útil para o treino das armas: «e hoje em neste dia alguns, quando estão folgados, e lhes é mister fazerem em armas, jogam alguns dias a péla, porque este jogo lhes faz tender os membros».[59]

No interior das residências figuravam, entre os divertimentos, o jogo de xadrez, o jogo de cartas e o jogo de dados.

O xadrez alcançou grande voga na época das cruzadas e existem numerosos tratados de xadrez em manuscritos.

Os jogos de carta, de origem chinesa, eram, no fim da Idade Média, populares entre os humildes. «Encontramo-los nas *tavolagens*, esses antepassados dos «cassinos» ou dos «cabarés» de hoje, onde se bebia, se jogava a dinheiro e se encontravam mulheres de má vida».[60]

O jogo de dados era o mais antigo, o mais popular e também muitas vezes o mais perseguido pelas autoridades. Rutebeuf narra em termos patéticos as angústias e as decepções dos infelizes arruinados pela jogatina desenfreada.[61] O jogo de dados era praticado por nobres e plebeus. Os excessos e as trapaças (que deviam ser freqüentes) implicavam severas punições. «Em 1304, cominava-se nada menos do que a pena de morte para quem «armasse ou fizesse jogar algum jogo falso, ou em jogo metesse alguns dados falsos ou chumbados». No século XV os costumes encontravam-se mais suavizados e a pena era reduzida para açoite público, com degredo nas ilhas e pagamento de multa, ou simplesmente degredo para Ceuta, se o culpado fosse nobre.

No tempo de D. João I havia quem jogasse aos dados tudo o que possuía ou esperava possuir, mesmo peças de carne, peixe, cereais, legumes e bebidas. Proprietários rurais, comerciantes de ofício costumavam-se entregar à jogatina. A lei proibiu semelhante uso, autorizando apenas «rodadas» de vinho...»[62]

As execuções de condenados constituíam também centro da atenção do povo. Às vezes o réu votado à pena capital era pessoa importante; em outras ocasiões tratava-se de simples malfeitores. Em uns e outros casos a multidão comparecia e sua reação variava desde a compaixão à exaltação cruel.

As viagens representam um dos mais interessantes aspectos da vida quotidiana medieval. Havia viagens por interesses comerciais, por mera distração e espírito de aventura e também por razões religiosas. Nestas últimas incluem-se as peregrinações de que falaremos no capítulo sobre a Igreja. O capítulo sobre Finanças e Economia já proporcionou ao leitor uma idéia sobre as rotas comerciais terrestres, fluviais e marítimas.

59. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 193.
60. **Idem, ibidem**, p. 194.
61. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 246.
62. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 195-196.

As cruzadas rasgaram novos horizontes comerciais revelando no Oriente um mundo novo que podia saciar o espírito de aventura e as ambições de lucro dos ocidentais. Observe-se que o período que se segue ao término das cruzadas, longe de assistir ao cessar do relacionamento com o Oriente, caracteriza-se por uma intensificação da busca das vias que levavam ao Oriente Distante. Com efeito é então que os negociantes italianos se preocupam em buscar diretamente os produtos da Ásia Central e do Extremo Oriente sem a intermediação dos muçulmanos do Oriente Próximo.

Circunstâncias étnicas, geográficas, políticas e religiosas facilitaram esses empreendimentos:

1) Por volta de 1250 os mongóis, dotados de mentalidade mais aberta às conquistas da civilização, ocupam as margens setentrionais do Mar Negro. A *pax mongolica* vai facilitar as excursões.

2) Os estabelecimentos venezianos no litoral do Mar Negro (após a tomada de Constantinopla em 1204) e os estabelecimentos genoveses implantados depois da paz de Ninféia (com Miguel Paleólogo em 1261) facilitam as viagens.

3) A luta contra os muçulmanos do Oriente Próximo leva os cristãos a buscar aliança com os mongóis, pagãos não convertidos ao islamismo. Compreendem-se, assim, as missões de Plano Carpini e de Guilherme Rubruck já sucintamente estudadas no primeiro volume do Mundo Feudal (capítulo sobre os mongóis). A narração dessas viagens despertou naturalmente o interesse dos homens de negócio que se lançam para o Oriente Distante. Chegamos assim ao mais célebre dos viajantes medievais, Marco Polo, que em Gênova ditou em francês, a seu companheiro de prisão, Rustiliano ou Rustichello de Pisa a narração de suas aventuras, o famoso *Livro das Maravilhas*.

Nascido em Veneza em 1254 de uma família de negociantes, acompanhou (1271) o pai e um tio em uma viagem à corte de Kublai Khan. Depois de percorrerem a via terrestre do Khorassan e da Ásia Central, os negociantes venezianos chegam a Cambaluc em maio de 1275. O jovem Marco entrou a serviço de Kublai e durante uns dezessete anos desempenhou diversas missões importantes: esteve na região leste do Império (atual província de Hansu), no Tibet, na China Meridional, na Birmânia, em Anam e nas ilhas da Sonda. Durante três anos exerceu o cargo de governador da cidade da província de Yang — Tcheu — Fu, na China Central.[63]

Só em 1295, depois de muitas peripécias, os três viajantes retornaram a Veneza. Em 1298 Marco Polo tomba prisioneiro dos genoveses em luta com os venezianos. Foi então, como já vimos, que ditou seu livro.

Depois de libertado, Marco Polo retornou a Veneza. «Nos atos judiciários Marco Polo assina: 'nobilis vir', homem da nobreza. Os cidadãos de mantos violeta e vermelho saúdam-no sorrindo. Kublai está morto, a volta à China não é mais possível e os caminhos estão barrados pelos genoveses que se apoderaram da Criméia.

Marco Polo levava uma vida diferente e não podia dar seu coração a Veneza. Entediava-se. Entre o badalar do sino da manhã e o da tarde,

63. Chklovski, **Le Voyage de Marco Polo**, p. 33.

lembrava-se do grande Império, da grande Muralha Chinesa, dos canais mil vezes mais longos que os de Veneza».[64] Ninguém acreditava em seus relatos fantásticos. Era considerado o maior mentiroso de Veneza e apelidaram-no «messer millione». O grande viajante faleceu entre 1323 e 1325, tendo sido sepultado, segundo seu desejo, na igreja de San-Lorenzo.

Concluamos sobre as viagens medievais lembrando que na mente dos que viajavam ou que sonhavam com longas excursões a países distantes e desconhecidos, a fantasia se excitava com descrições de regiões maravilhosas e soberanos lendários. «Os viajantes partem, assim, à descoberta desses soberanos e desses países fabulosos, interrogando ao longo de seu caminho, não desanimando jamais, encontrando em sua procura um conforto para as dificuldades quotidianas. André de Longjumeau, Rubruck, Plano Carpini, Marco Polo, crêem reencontrar na Ásia os descendentes do Presbítero João...

Apesar de sua boa fé, todos esses viajantes contribuem para difundir narrações terrificantes sobre os monstros que vivem além das terras desconhecidas. No Oceano Índico e na África habitam cinocéfalos, ciclopes, licornes e formigas gigantes, homens sem boca, mostruosos, flora espantosa, rios que carregam pedras preciosas».[65]

Compreende-se, assim, que uma longa viagem para o homem medieval representasse riscos enormes que nem todos estavam dispostos a enfrentar. Alguns contentavam-se em ler as narrações fantásticas... Outros resolveram viajar em sonhos: assim a viagem de *João de Mendeville*, hábil compilação de uma série de narrativas feitas por um médico de Liége que nunca teria ido além da Inglaterra (ver capítulo sobre a Literatura).

7) A higiene, o vestuário, as doenças, os médicos

Estudando a Higiene e a Saúde na Sociedade Medieval Portuguesa, Oliveira Marques adverte inicialmente: «Alguns historiadores dos séculos XIX e XX imaginaram a Idade Média como um paraíso de imundície. 'Nul bain pendant mille ans', afirmou Michelet! As gentes acreditaram-no. E ainda hoje se pensa vulgarmente assim.

O juízo é no entanto falso. Sem cairmos no exagero contrário de atribuir aos homens da Idade Média hábitos de asseio que representam uma conquista de nosso século, definamos todavia com rigor as práticas higiênicas de então, não piores nem melhores do que em outras épocas. Do mar do Norte ao Mediterrâneo, como do Atlântico à Rússia, essas práticas aliás variavam. Diferentes eram as condições, diferentes se mostravam os usos».[66]

Ainda o mesmo autor: «Os regulamentos de higiene eram, portanto, assunto puramente local. Cada conselho providenciava, melhor ou pior, sobre o abastecimento e a utilização da água, a pavimentação das ruas e a limpeza geral. O todo estava dependente da maior ou menor capacidade administrativa, como o estava da maior ou menor prosperidade econômica da terra. Nos bastidores atuavam com determinação os fatores da geografia; riqueza ou pobreza de água, estiagem ou invernia prolongadas. Os indivíduos, no dia-a-dia, obedeciam a isto tudo, como obedeciam à persistência dos usos e costumes seculares».[67]

64. **Idem, ibidem**, p. 217.
65. **Histoire des voyages** (Les dossiers de l'Histoire), p. 38, n. 14, Juillet-Aout 1978.
66. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 87.
67. **Idem, ibidem**, p. 88.

De um modo geral, pode-se afirmar que na Idade Média se cuidava bastante do asseio corporal e do vestuário. Pernoud sublinha que «A Idade Média é uma época de higiene e de limpeza».[68] O banho era um hábito generalizado e os inventários enumeram objetos relacionados com essa prática, como por exemplo, toalhas, etc.[69] A banheira é peça habitual do mobiliário. Os romances de cavalaria atestam o costume de oferecer um banho aos convidados que chegavam de longa viagem. Lavar mãos (especialmente antes das refeições) e pés eram hábitos correntes. A abadia românica de Cluny, do século XI, comportava cerca de doze quartos de banho.

Nos cálidos dias de verão muitos procuravam o frescor das águas dos rios. «A nossa literatura abunda em menções a banhos, totais ou parciais, nos rios. Molham-se ou lavam-se os pés, o rosto, os cabelos».

Se hoje o meu amigo
soubesse, iria migo,
que ao rio me vou banhar...»

Embora aqui não houvesse a temer as proibições da justiça sobre a promiscuidade no banho, é pouco provável que homens e mulheres se refrescassem ou lavassem desnudos. Como «fatos de banho» serviam perfeitamente as longas camisas das donzelas ou o conjunto das peças de baixo interiores dos rapazes. Uma ou outra referência levam a pensar que os banhos de mar não foram inteiramente desprezados durante a Idade Média».[70] Os cabelos e as barbas mereciam cuidado especial. «O costume de pentear o cabelo (e a barba), frisá-lo, perfumá-lo e cuidá-lo tanto quanto possível, vem documentado, já pela referência a pentes, já pela proliferação dos barbeiros durante toda a Idade Média».[71]

Os hábitos higiênicos vigoravam também nos hospitais: «Basta dizer que só o Hôtel-Dieu de Paris chegava a gastar 1300 vassouras por ano, que todas as paredes eram caiadas pela Páscoa, que todas as manhãs se lavavam os sobrados, que os doentes ao entrar eram lavados dos pés à cabeça, que aos sábados se lhes lavavam os pés, todas as manhãs as mãos e o rosto, antes da refeição as mãos».[72]

Os banhos públicos eram numerosos e bem freqüentados na Idade Média. «Os banhos públicos eram muito freqüentados. Causa até mesmo espanto ver no século XIII bispos censurarem as religiosas das cidades latinas do Oriente por freqüentarem banhos públicos — mas isto prova que, não dispondo de salas de banho instaladas em seu mosteiro, procuravam, contudo, conservar seus hábitos de higiene. Em Provins, o rei Luís X fez construir em 1309 novos banhos pois os antigos não eram suficientes *ob affluentiam populi...*»[73]

Em Paris eram numerosos os estabelecimentos de banho público. Em 1292 contavam-se cerca de vinte e seis repartidos entre todos os bairros. Abriam-se ao público diariamente, salvo aos domingos e dias de festa. «Os clientes podem contentar-se com um banho de vapor, podem também tomar um banho de água tépida; podem enfim barbear-se e lavar a cabeça. O preço do banho a vapor em 1268 é de dois *deniers;* o do banho de água

68. **Pernoud, Lumière**, p. 215.
69. **Idem, ibidem** e tb. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 90.
70. Marques, obra citada, p. 90-91. Note-se, contudo, o que escreve Pernoud (p. 216) sobre os banhos nos rios: **l'on se baignait nu, comme l'on dormait nu entre draps...**
71. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 89.
72. Cerejeira, **A Idade Média**, p. 97.
73. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 218.

tépida, de quatro *deniers:* preço que o preboste da cidade pode aumentar se houver aumento do preço da madeira e do carvão».[74]

Leprosos e outros doentes estavam impedidos de freqüentar os banhos públicos. Um regulamento de 1268 especifica que a porta dos banhos deve ser interditada não somente aos doentes mas também a todas as pessoas de maus costumes, homens e mulheres. Um artigo acrescentado posteriormente ao regulamento dispõe que os estabelecimentos de banhos devem ser reservados ou aos homens ou às mulheres, a critério do proprietário.[75] «Os sermonários medievais referem-se freqüentemente aos banhos — para profligar o abuso licencioso que muitas vezes se fazia dos balneários (em Marselha, o sábado era reservado para as mulheres honestas); e não será difícil até encontrar pregadores a condená-los, tanto no seu espírito se confundia, pela prática vulgar, o pecado e a freqüentação dos banhos públicos».[76]

Em Portugal os banhos públicos funcionaram durante a Idade Média tanto em grandes centros populacionais como em aglomerados menores. «Em Alfaiates, Castelo Bom, Castelo Melhor e Castelo Rodrigo, os balneários estavam abertos todos os dias, de sol a sol, destinando-se o domingo, a terça e a quinta-feira às mulheres e os dias restantes aos homens. Estabeleciam-se multas para os prevaricadores».[77]

Na Idade Média generalizou-se também o uso de águas medicinais. Na França, por exemplo, as águas de Bourbon atraíam à cidade uma clientela de doentes tanto do lugar como de fora.

«Desde o século XII que há notícia em Portugal, do tratamento de doenças cutâneas pela aplicação de água. Gafos iam banhar-se às Caldas de Lafões, perto de São Pedro do Sul. Mas também outras doenças, como reumatismos, inchaços, infecções, etc. recebiam lenitivo nas muitas nascentes de água medicinal que brotavam por todo o País. Construíram-se piscinas e balneários, amplamente documentados e revelando freqüência lata».[78]

No interior das residências burguesas encontram-se locais reservados chamados *privés*, *longaignes* ou *retraits*, «isto é, aquilo que adquirimos o hábito de designar sob o nome de W. C...»[79] «A abadia de Cluny, no século XI, não contava menos de quarenta latrinas e, o que parecerá incrível, embora seja também verdadeiro, as latrinas públicas existiam na Idade Média; temos prova disso com referência a cidades tais como Ruão, Amiens, Agen; sua instalação e sua manutenção constituem objeto de deliberações municipais ou figuram nas contas da cidade.

Entre os particulares, os *retraits* estavam muitas vezes situados no último andar da casa; um cano, ao longo da escada, leva aos esgotos ou aos depósitos de matérias fecais ou ainda a fossas bastante semelhantes às que são utilizadas atualmente; utilizava-se mesmo um processo semelhante ao das fossas sépticas mais modernas servindo-se de cinzas de madeira que têm a propriedade de decompor os resíduos orgânicos; encontra-se também a menção a compras de cinzas destinadas às latrinas do hospital de Nîmes, no século XV».[80]

74. Faral, **La Vie Quotidienne,** p. 192.
75. **Idem, ibidem,** p. 193.
76. Cerejeira, **A Idade Média,** p. 93.
77. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa,** p. 90.
78. **Idem, ibidem,** p. 98.
79. Pernoud, **Lumière du Moyen Age,** p. 213.
80. **Idem, ibidem,** p. 213-214.

Em várias cidades medievais como, por exemplo, em Paris, Riom, Dijon, etc., encontravam-se sistemas de esgoto. Às vezes havia canais através dos quais, de quando em vez, fazia-se correr água limpa conduzida por meio de aquedutos ou em canos de madeira, de ferro ou de chumbo.

Em Paris, desde os tempos de Filipe Augusto, dois aquedutos transportavam água a partir de Belleville e do Pré-Saint-Gervais para o palácio do Louvre e para as fontes da cidade. Os grandes senhores desviavam o precioso líquido por meio de canalizações particulares, o que levou à promulgação de um ordenança real restringindo somente aos príncipes o privilégio de água canalizada a domicílio. A população devia pois recorrer às fontes existentes na cidade onde se formavam então grandes filas de pessoas. Havia também os fornecedores profissionais de água que se abasteciam no Sena.

As ruas de boa parte das cidades da França foram pavimentadas durante a Idade Média. Em Paris a pavimentação tem início já nos primeiros anos de Filipe Augusto. «O calcetamento ou ladrilhamento das ruas, condição prévia para a limpeza das cidades, remonta em Portugal pelo menos ao reinado de D. Dinis, quando a Rua Nova recebeu pavimento de pedra. Mais tarde, o calcetamento prosseguiu, mas muito devagar, tanto em Lisboa como noutras cidades».[81]

Nem todas as ruas das cidades medievais eram pavimentadas e nem todas eram modelos de limpeza. Muitas eram até sujas (como aliás acontece com as vias públicas de inúmeras cidades importantes do século XX): detritos e várias outras imundícies dificultavam a passagem dos pedestres. À sujeira acrescentem-se os animais (cães, porcos, aves) soltos na via pública e que, paradoxalmente, contribuíam de certa forma para a limpeza da cidade devorando os restos de comida lançados das residências. Em Paris a circulação de porcos foi proibida em meados do século XII depois que um desses animais provocou a queda do cavalo e a morte de um filho de Luís VII.

A propósito da limpeza das ruas das cidades medievais merece registro a mentalidade existente segundo a qual, cada morador era, em princípio, responsável pela limpeza da frente de sua residência. As autoridades preocupavam-se com essa limpeza e ditavam normas a respeito. Assim, por exemplo, os estatutos municipais de Marselha «ordenam a cada proprietário varrer a frente de sua casa e providenciar para que as imundícies não pudessem, em caso de chuva, ser arrastadas pelas águas para o porto através das ruas em declive...»[82] Em Portugal encontramos dispositivos semelhantes. Os almotacés «cada vez farão alimpar a cidade, cada um ante a sua porta da rua, dos estercos e maus cheiros; e farão em cada freguesia tirar cada mês uma esterqueira e lançar fora o esterco, nos lugares onde se há de lançar». Deviam ainda policiar cada cidade ou vila a fim de que «se não faça em ela esterqueira, nem lancem a redor de muro esterco nem outro lixo, nem se atapem os canos da cidade ou vila, nem as servidões da água». Muito menos «consentirão que lancem bestas nem cães nem outras coisas sujas e fedegosas na cidade ou vila; e os que as lançarem, façam-lhas tirar...»[83]

Para concluir sobre as ruas medievais recordemos que a iluminação urbana era deficiente. Compreende-se, assim, que a circulação noturna fosse, em princípio, proibida e algumas ruas fossem protegidas por meio de correntes.

81. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa,** p. 92.
82. Pernoud, **Lumière du Moyen Age,** p. 209.
83. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa,** p. 92.

No capítulo sobre as ciências já falamos da formação dos médicos e das doenças. Vamos completar aqui aquelas informações, focalizando brevemente a atuação dos médicos na vida quotidiana. Saliente-se, desde logo, que existiam médicos de toda espécie desde os que haviam cursado as faculdades especializadas até os simples curandeiros.

O atendimento domiciliar dos doentes nas cidades era feito por médicos, por cirurgiões e também por charlatães. Na zona rural «religiosos, pastores, mulheres se especializavam em uma arte bem empírica em que os dons naturais, a observação e a experiência dos segredos das tisanas e dos ungüentos misturavam-se a fórmulas de devoção ou de superstição».[84] Note-se que o tratamento de feridas era feito geralmente por mulheres. «Os romances mostram ordinariamente cavaleiros feridos cujos ferimentos são curados por bálsamos maravilhosos de fadas benfazejas. Parece que os autores transpuseram para o domínio da imaginação dados da realidade. As jovens recebem como parte da educação familiar o conhecimento de receitas, o segredo de preparados e de ungüentos próprios para curativos».[85]

A terapêutica levava em consideração a influência do psíquico sobre o físico: procurava-se inspirar confiança no doente, confortá-lo. Em casos graves os médicos deviam providenciar a assistência de um sacerdote. É interessante registrar que os médicos não se preocupavam somente com tratamentos específicos mas cuidavam igualmente do estado geral do enfermo. Levavam-se em conta os hábitos deste, recomendava-se mudança de ares, prescreviam-se, conforme o caso, exercícios ou repouso.

Quanto à natureza dos remédios usados, uma lista de produtos tabelados em Évora, nos finais do século XV, pelo físico-mor do rei, permite-nos fazer uma idéia «do recheio de cada botica medieval».[86] «Vendiam-se águas (por exemplo, de funcho, de beldroegas, de hortelã, de marmelos, de avenca), conservas (de rosas, de abóboras, de laranja), leituários (de sumo de rosas), emplastros, flores e ervas, drogas, especiarias, marmeladas, mel, óleos (rosado, de macela, de linhaça, de amêndoas doces), pílulas, pós, xaropes, triagas (muito usadas como antídoto contra veneno), ungüentos, ao lado de inúmeros medicamentos latinos, hoje difíceis de identificar».[87]

Os honorários médicos eram proporcionais à fortuna dos doentes e pagos tanto *in natura* como em dinheiro. Assim é que os pobres retribuíam o tratamento com a doação de ovos, queijos e aves. Os médicos que trabalhavam no Hôtel-Dieu, em Paris, nada cobravam.

Às vezes a sociedade medieval era assolada por funestas epidemias e nem sempre é fácil apontar-lhes as causas. Para evitar a propagação e o contágio recomendavam-se várias medidas como a remoção de cadáveres de homens ou de animais dos lugares públicos, a limpeza das fossas, canos, etc., a purificação do ar pelo fogo e pela queima de ervas aromáticas ou medicinais e a fuga do local empestado.[88]

Já focalizamos (capítulo sobre as ciências) a famosa e catastrófica peste negra. A título de curiosidade vamos transcrever aqui um trecho do relato vivo e circunstanciado que Henry Knighton, cônego de Leicester, deixou-nos sobre as conseqüências da epidemia na Inglaterra: «Então a gravosa praga

84. D'Haucourt, **La Vie au Moyen Age**, p. 112.
85. Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 87.
86. Marques, **A Sociedade Medieval Portuguesa**, p. 102.
87. **Idem, ibidem**, p. 103.
88. **Idem, ibidem**, p. 93-94.

penetrou pela costa marítima a partir de Southampton e chegou a Bristol; aí quase que toda a força da cidade morreu, atingida pela morte súbita, porque houve poucos que estivessem de cama mais do que três dias, ou dois dias, ou meio dia. E depois disto a cruel morte propagou-se por toda a parte com o curso do Sol. Morreram em Leicester na pequena paróquia de São Leonardo mais de 380, na paróquia de Santa Cruz mais de 400; na paróquia de Santa Margarida de Leicester mais de 700; e assim um grande número em cada paróquia. Então o bispo de Lincoln enviou uma mensagem através de todo o bispado e deu poder geral a todos e a cada um dos padres, tanto regulares como seculares, para ouvir confissões e absolver com total e completa autoridade episcopal, exceto em matéria de dívidas; neste caso o moribundo, se o pudesse, deveria pagar a dívida enquanto fosse vivo ou outros cumpririam certamente esse dever, dos seus bens, depois de sua morte. Da mesma maneira, o papa concedeu completa remissão de todos os pecados a quem quer que fosse absolvido em perigo de morte e permitiu que esse poder permanecesse até à próxima Páscoa e cada um pudesse escolher um confessor à sua vontade».[89]

Vamos tecer, agora, algumas breves considerações em torno da maneira de vestir no mundo feudal.

No século XII, de um modo geral, pode-se afirmar que o vestuário permanecia fiel à tradição romana. As vestes amplas escondiam as formas do corpo. «Mas enquanto a tradição clássica permitia ainda que certas partes do corpo, como os braços e o colo, se mostrassem descobertas, o puritanismo cristão, alicercado na moda bizantina, obrigava à cobertura total» (Marques, *obra citada*, p. 26).

O costume germânico introduzira as primeiras calças compridas e a distinção clara entre vestuário masculino e vestuário feminino. «Mas, a partir dos séculos X e XI, a moda bizantina foi readquirindo o seu ascendente na Europa Ocidental, devido à intensificação das relações políticas e comerciais. As cruzadas tiveram, a este respeito, uma importância decisiva. Constantinopla desempenhou nos séculos XI e XII, o papel de um verdadeiro Paris. Era a capital da moda, como era a capital do luxo, da riqueza e do prazer» (Marques, *obra citada*, p. 27).

As transformações da maneira de vestir nos principais séculos do mundo feudal obedecem principalmente às seguintes causas:

1) Nascimento da burguesia que emula com a nobreza. Esta emulação vai-se refletir na maneira mais acurada e até luxuosa de vestir-se.

2) Esta emulação é facilitada quer pela intensa atividade de comercial (importação de tecidos de luxo) como pelo progresso da indústria têxtil que fornece dezenas de tecidos diversos conforme nos atestam os documentos dos séculos XIII, XIV e XV.

3) O mercador, ao visitar os países distantes, tudo observava e além da mercadoria trazia de volta à sua terra costumes novos também no modo de trajar.

4) Já salientamos em página anterior, a influência da arte de guerrear no vestuário.

5) Vale sublinhar que a evolução artística também se refletiu no vestuário: «O vestuário dos séculos XII a XV acompanhou a evolução dos estilos artísticos. Variou, como variou a concepção ornamental e a gramática

89. Espinosa, **Textos**, p. 328-329.

decorativa do gótico. Refletia de maneira bem marcada, o predomínio da linha vertical sobre a linha horizontal. Mais do que em qualquer época, o vestuário do século XV, onde a verticalidade atingiu o seu limite extremo, tornava ridículos os indivíduos baixos e gordos, elegantes os que eram altos e magros» (Marques, *obra citada*, p. 25).

D'Haucourt (*obra citada*, p. 33) anota que entre 1180 e 1340 o vestuário medieval apresenta sua maior beleza, caracterizado pela simplicidade das formas, pela perfeita adaptação ao corpo humano bem como pelo material empregado. Homens e mulheres vestem-se então quase da mesma maneira.

8) A família. Situação da mulher na sociedade medieval

Nem sempre as fontes são abundantes e suficientemente claras para um estudo completo sobre a família medieval. Em obra recente, Heers afirma: «A história da família camponesa na Idade Média é muito mal conhecida. Sabemos, contudo, que se opõem, de acordo com as épocas e as regiões, dois tipos de grupo familiar de importância bastante desigual. De uma parte, a célula conjugal, família no sentido estrito e moderno da palavra, limitada aos esposos e aos filhos solteiros. De outra parte, uma família muito mais numerosa e poderosa que compreende todos os colaterais, dispõe de um patrimônio comum e conserva muitas vezes os filhos depois de seu casamento; podemos chamá-la às vezes *lignage*».[90]

Os grandes clãs familiares (nobres, magnatas) existentes nas cidades medievais desempenham um papel atuante nas comunidades em face da ascensão do Popolo, das «Artes».

«Esta reação de defesa provoca a criação de vastos grupos formados por várias famílias; grupos cujo modelo — segundo indica o nome: *maison*, *hôtel*, *albergo*, *paraige* ou *parentela*, *consorteria* — pode ser procurado nas grandes comunidades de nobres rurais.

O conhecimento desses clãs familiares nas cidades da época, seria indispensável para estudar as estruturas sociais da cidade, seus costumes, sua vida política, diversos aspectos do urbanismo e da vida quotidiana» (Heers, *L'Occident aux XIVe et XVe Siècles*, p. 330).

Em Florença, por exemplo, cada grande família tinha sua praça ou sua rua: fala-se sempre no plural dos Medicis, dos Alberti e de todos os grandes nomes florentinos; quando a mulher se casa, ingressa no clã de seu marido. «A onipotência da família marca as estruturas econômicas da cidade; as companhias de negociantes, cuja influência, como se sabe, estende-se a todo o mundo, organizam-se em torno de uma família ou, no máximo, de duas ou três» (Heers, *obra citada*, p. 330).

No presente item limitar-nos-emos apenas a alguns aspectos gerais da vida familiar, dando em seguida, ênfase especial à situação da mulher na sociedade medieval.

Via de regra o nascimento de uma criança é bem acolhido no seio da família medieval. Proliferam as famílias numerosas inclusive nas altas camadas sociais. Assim, por exemplo São Luís que tinha tido dez irmãos e irmãs, teve onze filhos. Muitos dos acontecimentos da história da Idade Média, observa Geneviève D'Haucourt, seriam inexplicáveis sem esta fecundidade:

90. Heers, **L'Occident aux XIVe e XVe siècles**, p. 84-85.

o rápido repovoamento da cristandade após as guerras e as devastações dos séculos IX e XI, as inúmeras fundações de cidades do século XII ao XIII, as cruzadas, etc.[91]

A maioria das mães fazia questão de amamentar o filho recém-nascido mas deve-se notar também a existência de amas-de-leite, profissionais que exigiam pagamento, repouso, bebida e comida abundantes.[92]

É interessante registrar que com o desenvolvimento da vida urbana muitas jovens mães, para poderem trabalhar, viam-se na contingência de confiar a criança a uma ama-de-leite. As damas da alta sociedade para atenderem aos compromissos mundanos deixavam de amamentar os filhos e até mesmo negligenciavam sua educação.

O batismo do recém-nascido na igreja paroquial era providenciado poucos dias após o nascimento e dava margem a alegres manifestações familiares compartilhadas pela vizinhança. Parentes e amigos traziam presentes para os pais e é curioso notar que os costumes locais favoreciam o auxílio material à família do recém-nascido. Assim, por exemplo, em Thann certos moradores eram obrigados a contribuições ao senhor do local, em aves e ovos; quando porém a mulher de um desses contribuintes desse à luz em maio ou setembro (pouco antes da data das contribuições obrigatórias) o respectivo marido ficava isento da contribuição. Na Alsácia os camponeses só eram dispensados das prestações sob a condição de servirem às esposas as galinhas poupadas. Mais ainda: deviam conservar as cabeças dos animais sacrificados, como prova de que haviam merecido a isenção.[93]

O casamento na Idade Média, implicava sérias conseqüências familiares, econômicas e, às vezes, até políticas.

«O casamento medieval era, em primeiro lugar, um ato de importância familiar, pois a solidariedade era muito grande no interior da família, tanto maior quanto se permanecia vinculado ao mesmo pedaço de terra, geração após geração. A honra de um era a honra dos outros, os rancores de um eram compartilhados pelos outros, e todo assunto privado tornava-se, *ipso facto*, um negócio de família. Em todos os momentos importantes de sua vida, o homem estava escoltado por toda sua linhagem: quer comparecesse à justiça, quer fosse arrastado a uma guerra privada, enquanto durasse este flagelo, estava assistido por todos os seus e envolvia todos os seus».[94]

Esta solidariedade explica a existência do direito de guerra privada reconhecido durante uma boa parte da Idade Média. É que, não podendo contar com o suporte do governo central, o indivíduo buscava apoio no grupo familiar.

Verdadeiras comunidades familiares se criavam formando umas verdadeiras células sociais.

O casamento medieval desempenhava, não raro, importante papel econômico e político. Quando, por exemplo, uma filha era herdeira de um feudo, compreende-se que seu pai se preocupasse com o futuro genro que seria também o defensor do castelo, o chefe do pessoal do feudo, o gestor de negócios. Um outro aspecto de caráter econômico surgia quando os futuros

91. D'Haucourt, **La Vie au Moyen Age**, p. 69.
Sobre um decréscimo de natalidade constatado em alguns períodos do Mundo Feudal ver Génicot, **Le XIIIe Siècle Européen**. Estamos aqui em face de assunto controvertido.
92. D'Haucourt, **La Vie au Moyen Age**, p. 72.
93. **Idem, ibidem**, p. 76.
94. **Idem, ibidem**, p. 92.

cônjuges eram súditos de senhores diversos: a saída de um dos nubentes de um feudo acarretaria um prejuízo, o que explica a autorização do senhor interessado e uma determinada prestação.

Muitas vezes o casamento atuava como verdadeiro agente de pacificação entre duas famílias inimigas ou constituía entre duas comunidades uma aliança duradora.

As cerimônias nupciais eram precedidas pelo noivado, solene promessa mútua de casamento após a qual seguiam-se durante cerca de quarenta dias os proclamas.

O dia do casamento era um dia de festa. Os noivos vestiam então suas melhores roupas. «A jovem tinha os cabelos flutuantes, em sinal de virgindade, ou cobertos com um leve véu. Conduzidos por seus pais ou por seus padrinhos e madrinhas acompanhados por seus amigos e precedidos de músicos, trocavam, quer espontaneamente, quer em face da interrogação do sacerdote, seus juramentos. Realizava-se, então, a bênção e a entrega do anel que o marido passava ao dedo de sua mulher».[95]

A organização da família medieval repousa na autoridade do pai, o «chef d'hotel» dos textos oficiais, o «baron» dos jurisconsultos.[96]

Cabe-lhe a administração dos bens da família. A mulher deve obedecer-lhe: *viro suo obedire.*[97] Os filhos também lhe estão sujeitos. Os costumes, especialmente urbanos, fazem da mulher uma colaboradora de seu cônjuge. Convém aqui chamar a atenção do leitor para a advertência de Génicot com relação à situação das mulheres na família do século XIII: as normas não passam de normas e a realidade pode diferir muito delas.[98]

Parece-nos oportuno agora tecer alguns comentários sobre o conceito da mulher na sociedade medieval.

Filipe de Novare escreveu em meados do século XIII sobre os deveres da mulher e sobre os cuidados que sua educação exige. A primeira virtude a ser ensinada às meninas é a obediência, pois as mulheres foram feitas para obedecer.[99] Não convinha, ainda segundo o mesmo autor, ao sexo frágil saber ler ou escrever. Cabia à mulher aprender a fiar e a coser. A modéstia, o recato, a honestidade devem inspirar todas as ações da jovem. Eis resumidamente alguns dos mais importantes elementos que, segundo Novare, caracterizariam o tipo da mulher ideal da época.

Enfatize-se, entretanto, que a realidade não correspondia inteiramente ao ideal de nosso autor e este ideal também não correspondia ao que outros escritores imaginavam sobre o comportamento feminino. Durante a Idade Média o comportamento da mulher foi objeto de numerosos tratados didáticos que abordaram, num campo de controvérsias, as virtudes e os defeitos femininos. Faral observa que os julgamentos dos homens sobre as mulheres «variaram muito com o tempo e foram muitas vezes bem diversos ou mesmo contraditórios em uma mesma época».[100]

Um estudo da literatura medieval sobre a mulher revela-nos, desde logo, dois pólos entre os quais oscilam as opiniões: a misoginia e a idealização. Assim é que para muitos a mulher é a eterna encarnação da Eva tentadora

95. **Idem, ibidem,** p. 100.
96. Génicot, **Le XIIIe Siècle Européen,** p. 63.
97. «In multis et in plurimis et fere in singulis viro suo obedire» (**Très ancien coutumier de Normandie**) — apud Génicot, **Le XIIIe Siècle,** p. 63.
98. Génicot, **ibidem,** p. 64.
99. Faral, **La Vie Quotidienne,** p. 128.
100. **Idem, ibidem,** p. 130.

e corruptora. Jacques de Vitry († 1240) escreveu: «Entre Adão e Deus, no paraíso, não havia mais que uma mulher; ela porém não encontrou momento de descanso enquanto não conseguiu lançar seu marido para fora do jardim das delícias e condenar Cristo ao tormento da Cruz». A mulher seria a *ianua diaboli* (porta do diabo), a suprema tentadora, obstáculo sério no caminho da salvação.

Cabe aqui uma observação talvez surpreendente: não se deve atribuir somente a Eva a responsabilidade por essa misoginia. Uma boa parte da culpa deve ser repartida com a poesia da antiguidade pagã que forneceu aos intelectuais da Idade Média «as peças principais de seu requisitório contra o sexo feminino».[101] A poesia ovidiana desempenhou aqui um papel decisivo, especialmente nos autores do século XII. Com efeito o autor de *Ars Amandi* foi pródigo em apresentar tipos femininos negativos.

Em oposição à misoginia situa-se a corrente de exaltação e de idealização da mulher. Um velho manuscrito conservado na Universidade de Cambridge coloca a mulher acima dos homens e explica as razões da preferência:[102] «A mulher deve ser preferida ao homem por várias razões: pelo material, porque Adão foi feito de barro e Eva de uma costela de Adão; pelo lugar, porque Adão foi feito fora do Paraíso e Eva dentro dele; pela concepção, porque uma mulher concebeu a Deus, coisa que um homem não podia fazer; pela aparição, porque Cristo apareceu a uma mulher, depois da Ressurreição, isto é, a Madalena; pela exaltação porque uma mulher é exaltada por sobre o coro dos anjos, isto é, a Bendita Maria».

É inegável que o culto da Virgem Maria tão difundido nos tempos medievais contribuiu no sentido de elevar o conceito sobre o papel do sexo frágil. Acrescente-se a existência na hagiografia de notáveis figuras de mulher.

A exaltação e a idealização da mulher na Idade Média não provém somente de motivos puramente religiosos. «De outra parte, a prosperidade material, acompanhada de uma cultura nova, havia desenvolvido nas cortes, desde o fim do século XI, uma forma de vida social onde o luxo, as festas, os divertimentos em que predominava a sagacidade do espírito, exigiam naturalmente a participação das mulheres».[103] A mulher vai aparecer então numa posição de relevo na sociedade. O homem se conscientiza de que para conquistar o coração feminino, deverá lutar, realizar obras meritórias, respeitar e defender o nome da dama de seus sonhos que aparece agora como verdadeira suserana feudal dos corações. Estamos aqui diante de uma nova mística que, por amor à dama, pretende alcançar as perfeições das virtudes cavaleirescas e a sublimidade da pureza do coração.

Os cantores da heroína da literatura cortês louvam suas qualidades e virtudes. «O seu retrato moral e físico, em pinceladas vagas e impessoais, em breve, perdeu, à força de estilização, todo o contacto com o real. Esta imagem de convenção, criada pelos primeiros poetas de língua de *OC* (ao mesmo tempo que as métricas da nova poesia) passou sem grandes modificações para as outras literaturas. Bastava para caracterizar uma mulher cuja função principal era servir de espelho aos sentimentos dos homens. São as emoções masculinas, não as das mulheres, que animam os mais belos poemas».[104]

101. **Idem, ibidem.**
102. Power, **Situación de La Mujer,** p. 514.
103. Faral, **La Vie Quotidienne,** p. 131.
104. López, **O Nascimento da Europa,** p. 203.

Deixando de lado as obras literárias que exageram quer no sentido da misoginia, quer no sentido da sublimação cavaleiresca, devemos guardar o meio termo para podermos fazer uma avaliação quanto possível exata da situação da mulher na sociedade medieval. Preliminarmente deve ser afastado todo o exagero: a mulher normal da vida quotidiana, independente da posição social, não foi, via de regra, nem *ianua diaboli* nem *dama perfeita*. O conhecimento da concepção da Igreja Medieval sobre a mulher deve-se basear muito mais na doutrina oficial e nos fatos da vida prática que nos sermões ou escritos de oradores exaltados e autores radicais. O próprio sacramento do matrimônio, indispensável à formação da família medieval era uma manifestação inequívoca de que homem e mulher tinham uma missão conjunta a realizar nesta vida e que nesta missão o papel da mulher era essencial como esposa e mãe. Que o marido, «cabeça do casal», exorbitasse de suas funções ou que certos camponeses, como acusam os *fabliaux*, tratassem suas mulheres como animais de carga, mostra apenas que o ser humano na Idade Média é o mesmo de todas as épocas, com suas virtudes e suas falhas. Erro grave seria simplesmente reduzir toda a vida da mulher medieval a uma escravidão doméstica.

Na realidade, se pusermos de lado as imprecações de certos moralistas e os arroubos de poetas, verificaremos em outras fontes que a mulher medieval teve muitas vezes a possibilidade de levar uma existência feliz a que não estavam ausentes numerosas maneiras de divertir-se.

Em primeiro lugar deve-se salientar que, se havia mulheres (e também homens) ignorantes, não faltavam, de acordo com a época, damas de bom nível cultural que, apesar das recomendações de Filipe de Novare, haviam tido esmerada educação. Lembremos, apenas de passagem, que Eleonora da Aqüitânia levou à corte da França «a ativa fermentação de uma extrema curiosidade pelas letras».[105]

Quanto aos divertimentos, convém notar: «A vida da mulher não se limitava à casa, à igreja e aos filhos. Existiam danças para todas as classes, canções para todos os gostos, fábulas para as poucas mulheres que sabiam ler e para as muitas que queriam ouvir. Um dos seus jogos favoritos, a cabra-cega, parecer-nos-ia pueril se não nos lembrássemos dessas jovens casadas de doze anos. As mulheres eram por vezes mais dotadas que os homens para o desporto elegante da caça com falcão; João de Salisbury constata o fato e explica-o, dizendo que «os piores elementos estão sempre mais dispostos à rapina. «Se a moda variava menos que em nossos dias, fitas, produtos de beleza e cremes custavam relativamente pouco e vendiam-se muito».[106]

O trabalho da mulher não se limitava somente a afazeres domésticos. Com efeito, em Paris, na segunda metade do século XIII encontramos mulheres exercendo as mais diferentes profissões: comerciantes, bordadeiras, costureiras, fiandeiras, teceloas, chapeleiras, etc. É interessante notar que em algumas profissões (como, por exemplo, as fiandeiras de seda) as mulheres chegaram a organizar-se por «ofícios» como os homens. É evidente que o trabalho da mulher fora dos afazeres domésticos propriamente ditos contribuiu para dar-lhe mais liberdade de movimento, «uma iniciativa sobre a qual se funda rapidamente um começo de autoridade».[107]

105. Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 138.
106. López, **O Nascimento da Europa**, p. 350.
107. Faral, **La Vie Quotidienne**, p. 143.

Vamos encerrar aqui essas breves observações sobre a situação da mulher na sociedade medieval. Como o leitor terá notado, essa situação variava de acordo com a época, com a região e com a categoria social ocupada pelas mulheres. A maioria das mulheres teve na Idade Média uma vida normal, dentro da mentalidade e das possibilidades da época. López nota: «Do mesmo modo que a igualdade dos sexos e o conforto material não asseguram o êxito de todos os casais modernos, também cremos que a desigualdade e as atribulações da vida medieval não impossibilitaram a felicidade conjugal. A vida, tal como a encarava a mulher medieval, era dura para os homens também. A sua própria sujeição, quinhão de todas as outras mulheres, não constituía injustiça pessoal, mas antes um infortúnio na própria ordem das coisas. E se ninguém contestava que o marido podia bater na mulher 'com conta, peso e medida', não faltam provas de que a mulher por vezes lhe pagava na mesma moeda».[108]

9) A fome, a guerra, as rebeliões populares

Como em todas as épocas da história da humanidade (e de modo muito especial o século XX) a Idade Média está também marcada por flagelos que atingiram grande parte da população espalhando a tristeza, o sofrimento, o terror e a morte. Já falamos da tão tristemente célebre peste negra e de suas terríveis conseqüências. Vejamos, agora, sucintamente, outros males que atormentaram o homem medieval e que, muitas vezes aparecem simultaneamente ou se relacionam como causa e efeito (fome, pestes, guerras).

Comecemos com a fome. É interessante registrar que nos Países Baixos e na Alemanha são assinalados relativamente poucos períodos de fomes generalizadas no decurso dos séculos XII e XIII. «O mérito pertence aos próprios camponeses e às suas colheitas; mas de futuro, quando a colheita for má, vão-se importar cereais de países longínquos. Em 1276, a Comuna de Gênova recorreu a Manuel Zaccaria para mandar vir com urgência trigo dos Balcãs, e pôde, assim, 'abrir caridosamente as mãos' e alimentar uma multidão de refugiados vindos até da França. Gênova, é claro, tem o mar para servir».[109]

Nos séculos XIV e XV o problema da fome se agrava. Entre as prováveis causas do flagelo podem ser enumeradas:

1) *Diminuição* e até mesmo cessação total dos arroteamentos. Muitas vezes só restavam ainda, para arrotear, solos pobres ou que apresentavam grandes empecilhos aos trabalhos agrícolas.

2) *Substituição* do plantio de cereais pela cultura de plantas têxteis e tintoriais necessárias à indústria em expansão.

3) *Alterações climatéricas* (por exemplo, na Europa Central), tempestades, estiagens prolongadas, etc.

4) *Dificuldades de transporte de alimentos.* As cidades servidas por portos fluviais ou marítimos são menos afetadas que as cidades que dispõem somente de vias terrestres como meios de transporte e comunicação.

Compreende-se assim que em épocas de má colheita, o problema da fome possa assumir proporções catastróficas sem que haja possibilidade de so-

108. Lopez, **O Nascimento da Europa**, p. 349-350.
109. **Idem, ibidem**, p. 302.

corros imediatos. No que diz respeito à falta de trigo (uma das bases da alimentação medieval) deve-se notar que, às vezes, a situação da cidade era pior que a do campo, onde a população usava sucedâneos para o fabrico do pão.

Os séculos XIV e XV foram atingidos por períodos de fome que acarretaram, muitas vezes, grande mortandade. A grande fome de 1315-1316 foi dramática. «Após chuvas persistentes, começa verdadeiramente um período gravíssimo: mortalidade, perturbações, má resistência por parte dos sobreviventes, todo um ciclo de misérias. Em Bruges e em Ypres o número de mortos por semana (15 e 16 em tempo normal) atinge respectivamente 150 e 190 no pior momento. Ao total, de 1º de maio a 30 de outubro de 1316, cerca de 2.000 mortos em Bruges e 2.800 em Ypres, isto é, talvez, respectivamente 5,5% e 10% da população. As pessoas, sobretudo os pobres, morrem realmente de fome nas ruas, de inanição. A situação é sem dúvida mais dramática no interior, no Brabante, menos rico e bem menos abastecido pelo grande comércio». [110]

Em 1333 o fantasma da fome assola Barcelona por dois meses (até a chegada de navios com trigo) e estende-se pelo interior da Catalunha. Entre 1333 e a metade do século, Tolosa conhece nada menos que sete períodos de carestia.

O leitor compreenderá facilmente que a desnutrição preparava fatalmente o caminho para a tremenda devastação da peste negra de 1348. Aliás temos aqui um encadeamento de causas e efeitos: a fome prepara para a peste; as arrasadoras conseqüências desta aprofundam a escassez de alimento.

Outro flagelo das populações na Idade Média foram as guerras tanto privadas como as de maior extensão (sobretudo a guerra dos Cem Anos). Guerras privadas entre senhores feudais e atos de banditismo (nem sempre é fácil distinguir entre ambos) perturbam seriamente a paz principalmente das populações rurais. Note-se que às vezes as perdas humanas são reduzidas. Os danos materiais porém são suficientes para criar um ambiente de terror e de angústia. O camponês se apavora quando bandos armados apreendem seus animais, devastam e roubam sua colheita, danificam sua morada. O clamor dos camponeses e a indignação dos clérigos vão levar as autoridades eclesiásticas a medidas rigorosas numa tentativa de impor trégua e paz.

Durante a guerra dos Cem Anos as famosas «Companhias» (já focalizadas no primeiro volume da *História do Mundo Feudal*) constituíram verdadeira praga para os habitantes da França.

Organizadas para uma determinada campanha, as companhias não se dissolvem com o findar da luta. Acostumados à vida aventureira, ao lucro fácil obtido nos saques, os «soldados» tornam-se verdadeiros bandidos. A esses grupos se associa toda a classe de aventureiros desde cavaleiros arruinados até camponeses desesperados.

As guerras regulares oferecem alguns aspectos curiosos que merecem registro neste rápido estudo da vida quotidiana medieval. Jean de Bueil em sua obra *Le Jouvencel*, sob forma romanceada e de modo pitoresco e realista, dá-nos uma idéia da vida dos soldados em campanha no século XV. [111] Além de notícias referentes aos métodos de combate (por exemplo, como assaltar uma praça fortificada), *Le Jouvencel* presta-nos preciosas

110. Heers, *L'Occident aux XIVe et XVe Siècles*, p. 99-100.
111. Defourneaux, *La Vie Quotidienne*, p. 197s.

informações sobre a partilha da presa que se segue à ocupação de uma cidade inimiga ou que é obtida por meio de frutuosas operações de saque na campanha, até mesmo em território aliado! Na cidade os carros são lotados com tudo que interessar e que puder ser transportado. Na campanha o gado é especialmente cobiçado, pois simplifica o problema de transporte.

Uma parte importantíssima da presa de guerra é constituída pelos prisioneiros suscetíveis de serem trocados por polpudo resgate. Curioso é saber que havia a propósito do prisioneiro e do eventual resgate, normas específicas de procedimento. O prisioneiro, via de regra, pertencia a quem o havia aprisionado e levado ao acampamento. Quanto ao montante do resgate, podia elevar-se a somas fabulosas de acordo com a condição social e as posses da vítima. Muitas famílias arruinaram-se com o pagamento de um resgate exorbitante em favor de um dos seus. E observe-se que isso acontecia com todas as categorias sociais. «Aqui é um burguês de Périgueux que, aprisionado pelos ingleses em uma igreja onde se refugiara, teve que vender a totalidade de seus bens para resgatar-se e tombou assim no último grau da miséria; lá é uma família da pequena nobreza, os Varambon, reduzida a um tal estado de indigência que o bailio de Bresse quando foi buscar a jovem filha da família para conduzi-la a sua avó, não pôde desincubir-se de sua tarefa porque a moça foi encontrada desprovida de vestes e quase nua.

Havia, enfim, os que não podiam pagar porque eram por demais pobres ou porque a soma exigida ultrapassava até mesmo as possibilidades de uma família principesca e que iriam passar durante anos uma existência de prisioneiro». [112]

Lembremos agora, rapidamente, as rebeliões populares (nem sempre de camponeses), que abalaram a paz e a tranqüilidade medieval. O leitor deverá ter presente aqui o que já escrevemos no capítulo sobre a estrutura social — Encontramos na Idade Média rebeliões de caráter popular que apresentam matizes diferentes. No primeiro volume da *História do Mundo Feudal* já mencionamos a revolta da burguesia liderada por Estêvão Marcel e a revolta dos camponeses, a *Jacquerie* (reinado de João, o Bom, 1350-1364), a *Revolution Cabochienne* (reinado de Carlos VI, o Louco, 1380-1422) e a revolta dos camponeses na Inglaterra em 1381.

Bautier sublinha que as sucessivas revoltas populares documentam o progresso das idéias. «No século XIII, os movimentos sociais têm sobretudo caráter urbano.

No começo do século XIV, os conflitos, devidos aos impostos excessivos e ao luxo da aristocracia e dos «magnatas», tornam-se mais violentos, o ódio exarcebara-se nos campos e nas cidades, e o incêndio lavra através de toda a Europa. No século XV, as lutas de classe são acompanhadas de nacionalismo no *maquis* normando, e sucede o mesmo na Escandinávia e Boêmia». [113]

Num interessante estudo sobre as sublevações populares na Idade Média, e depois de sublinhar que as mesmas revelam-se muito complexas em suas motivações Fourquin estabelece, sem pretender exaurir o assunto, uma tipologia tripartida dessas rebeliões: 1) movimentos messiânicos, 2) movimentos

112. Idem, *ibidem*, p. 206-207. O autor segue o «Jouvencel» e outras fontes.
113. Bautier, *A Economia na Europa Medieval*, p. 263.

ligados aos problemas da mobilidade social ou da circulação de elites, 3) movimentos vinculados a determinadas conjunturas.[114]

Entre os primeiros podemos lembrar as revoltas que caracterizam as chamadas «cruzadas populares», (A cruzada popular de Pedro, o Eremita, com todas as suas seqüelas, a rebelião dos Pastorinhos sob o reinado de São Luís, em 1251), ou as revoltas provocadas por falsos líderes (em 1224 apareceu nas proximidades de Tournai um impostor que levantou as massas pretendendo fazer-se passar pelo conde Balduíno de Flandres, imperador latino de Constantinopla que havia perecido em batalha).

Entre as segundas lembremos as rebeliões urbanas em Flandres onde Guy de Dampierre apoiava os artesãos *(clauwaerts)* contra os burgueses, partidários de Filipe, o Belo (leliaerts), e onde Jacques Van Artevelde, burguês ditador, assiste (1345) a uma luta de morte entre pisoeiros e tecelões.

Entre as terceiras, podem ser citadas: a *Jacquerie* da Ile-de-France (1358), a grande revolta dos camponeses na Inglaterra (1381) e as rebeliões camponesas em Aragão no século XV.

A título de curiosidade vamos transcrever alguns textos sobre sublevações populares na Idade Média. Guilherme de Jumiéges, monge normando e historiador (século XI), assim descreve a insurreição de camponeses na Normandia ocorrida no ano de 997:

«Nos diversos condados da região da Normandia, os camponeses formaram de comum acordo um grande número de pequenas reuniões em que resolveram viver segundo sua fantasia e governar-se segundo suas próprias leis, tanto nas profundezas das florestas como na vizinhança das águas, sem se deixarem deter por nenhum direito anteriormente estabelecido. E para que essas convenções fossem melhor ratificadas, cada uma das assembléias dessa população enfurecida elegeu dois deputados aos quais coube a missão de levar as resoluções para fazê-las confirmar por uma assembléia reunida no meio das terras. Assim que o duque foi informado do acontecimento, enviou imediatamente o conde Raul com um grande número de cavaleiros, a fim de reprimir a ferocidade das campanhas e de dissolver esta assembléia de camponeses. Raul, executando suas ordens sem delongas, apoderou-se logo de todos os deputados e de alguns outros homens, fazendo-lhes cortar os pés e as mãos e enviou-os aos seus, assim postos fora de ação, para que, à vista do que acontecera a alguns, afastassem os demais de semelhantes empreendimentos e, tornando-os mais prudentes, preservassem-nos de maiores males. Tendo visto estas coisas, os camponeses abandonaram suas assembléias e retornaram a suas charruas».

Froissart assim narra a Jacquerie de 1358: «Algumas pessoas das cidades campestres, 'sans chef', reuniram-se em Beauvaisis... e disseram que todos os nobres do reino da França, cavaleiros e escudeiros, desonravam e traíam o reino e que seria um grande bem que todos os destruíssem...

114. Fourquin, **Les Soulèvements Populaires au Moyen Age**, p. 109.
O autor adverte o leitor para a falsidade da interpretação marxista dessas sublevações. A p. 55 de seu estudo, Fourquin escreve: «A Idade Média não atribuiu uma dignidade proeminente a tudo o que visa aos bens materiais. É graças a um completo desconhecimento da história medieval que se fala de classes no sentido marxista. Pois é impossível compreender os cerca de onze séculos que durou este período capital na história da humanidade sem pôr no seu devido lugar — que era o primeiro — o fato religioso, sobretudo a partir dos carolíngios e até mesmo no final da Idade Média».

Reuniram-se então e foram, sem outro conselho e sem outras armas a não ser bastões guarnecidos de ferros e facas, à casa de um cavaleiro que residia nas proximidades. Destruíram a casa e mataram o cavaleiro, a senhora e os filhos... Multiplicaram-se tanto que chegaram a seis mil e em toda a parte por onde passavam, seu número crescia... E toda essa gente perversa, sem chefes e sem armas, roubava e queimava tudo, matava todos os gentis-homens que encontrava... Violavam todas as senhoras e moças, como cães raivosos...» (*Chroniques*, Livro I).

A revolta dos *ciompi* (operários ou *sottoposti*, alguns dos quais recebiam o mais baixo pagamento do artesanato têxtil) explode aproveitando a difícil conjuntura política interna e externa de Florença (ver primeiro volume da *H. do M. Feudal*, p. 374). Eis um texto que narra o início do tumulto. As palavras iniciais são dirigidas ao Conselho por Salvestro de Medicis, que criara em seu favor uma clientela incluindo pobres, artesãos e até negociantes: «Eu desejava curar esta cidade da tirania dos poderosos; mas não me permitem fazê-lo... Conseqüentemente não mais sou gonfaloneiro de justiça...» Na sala começou-se a murmurar e um sapateiro pegou Carlos dos Strozzi pelo peito dizendo: «Carlos, as coisas correrão de modo diferente do que imaginas e será muito necessário que as vossas maiorias sejam extintas!»... Então Benedito dos Alberti foi à janela e pôs-se a gritar: «Viva o povo!» Imediatamente um rumor se levantou na cidade e as lojas fecharam. «As pessoas começaram a pegar em armas...»[115]

Eis um trecho do Diário do mercador florentino Buonaccorso Pitti, contemporâneo dos eventos, sobre a mesma rebelião dos «ciompi» em Florença: «Em 1378, depois de ter sido feita a paz com o papa Gregório, irromperam distúrbios entre a população florentina. Os trabalhadores ignorantes queimaram e saquearam uma quantidade de casas, expulsaram os priores do palácio comunal e com eles Luigi Guicciardini, que era gonfaloneiro da justiça nessa altura. Então manobraram para agarrar o poder e nomear um gonfaloneiro de sua própria escolha, um certo Michele di Lando, o qual, todavia, mais ou menos um dia depois, fez causa comum com os artífices, os guibelinos, os homens afastados dos cargos e desviou todo o poder do povo.

Como membro da milícia alistado sob o estandarte de Nicchio *(subdivisão do bairro do Espírito Santo em Florença)* eu estava em serviço na praça quando os artífices e os seus aliados vinham de volta, depois da expulsão do povo. Quando já todos os outros tinham sossegado, um canteiro, que estava claramente com intenções assassinas, continuou gritando: 'Enforquem-nos! Enforquem-nos!' Dirigi-me para ele e disse-lhe que refreasse a língua, depois do que ele me deu uma estocada no peito com a ponta da espada. Rapidamente dei-lhe com a lança e fazendo-a atravessar a sua túnica de couro, matei-o ali mesmo. Várias testemunhas que o tinham visto iniciar a questão declararam que eu havia agido em defesa própria e que ele merecia a sua sorte. Nada mais se disse a esse respeito por essa época. Fui para casa e, vendo que muitos cidadãos guelfos, incluindo alguns dos melhores, estavam a ser proscritos e banidos, resolvi deixar a cidade».[116]

115. «Cronache e memorie...» apud Fossier, **Histoire Sociale de l'Ocident Médiéval**, p. 360.
116. Apud Espinosa, **Textos Históricos Medievais**, p. 333-334.

Capítulo X

A IGREJA

INTRODUÇÃO

A atuação da Igreja impregna de tal forma todos os aspectos da Civilização do Mundo Feudal que, com a leitura dos capítulos anteriores, o leitor já terá tido uma idéia da importância do estudo da História Eclesiástica para uma perfeita e profunda compreensão dos séculos medievais. Focalizando especialmente o século XIII, Génicot acentua: «Velha de mais de um milênio, a Igreja permanece neste século XIII, viva e conquistadora. A maneira como integra e amolda aos seus conceitos as novidades mais diversas, demonstra a sua juventude e dinamismo. Dita as suas leis à economia urbana que se organiza. Conserva o monopólio do ensino e sujeita a ele as universidades que se fundam; em 1220 submete a de Montpellier nascida e crescida fora da sua alçada; em 1257 vence os mestres seculares da universidade de Paris. Incorpora o pensamento antigo na sua teologia e a beleza clássica na sua escultura. Assimila até a poesia provençal e o romance bretão; faz da Virgem a dama dos últimos trovadores e transforma a galantaria cortês no 'amor que é só amor' dos místicos germânicos e prolonga o 'Lancelote' por meio da epopéia do Graal. É assim que a Igreja assegura a unidade externa da Civilização Ocidental. Se esta não conhece fronteiras, é porque tem por quadro a Igreja e a Igreja é supranacional, é a pátria de todos os cristãos».[1]

Em nossa *História dos Reinos Bárbaros* (2º volume) já estudamos o decisivo papel da Igreja nos acontecimentos que marcam a História da Europa desde as Invasões do século V até a morte de Carlos Magno.

Quando as novas invasões se abatem sobre o Ocidente (ver primeira parte do primeiro volume *da História do Mundo Feudal)* a Igreja continua, como antes, a única hierarquia organizada, estável e com forças para enfrentar os invasores, convertê-los e integrá-los em uma nova ordem política, social e religiosa: a cristandade medieval. Pernoud chama a atenção para esta missão capital da Igreja: «Face à desagregação de todo o poder civil, um ponto permanece estável, o Papado, irradiando-se no mundo ocidental na pessoa dos bispos; até mesmo durante os períodos de eclipse que sofre a Santa Sé, o conjunto da organização permanece sólido».[2]

A grande missão da Igreja foi a difusão dos princípios evangélicos com a finalidade precípua de salvar as almas. A fé na doutrina evangélica e a conseqüente preocupação com a salvação eterna são as tônicas da pregação da Igreja ao procurar plasmar a civilização medieval em todos os seus

1. Genicot, **Linhas de Rumo,** p. 261.
2. Pernoud, **Lumiére du Moyen Age,** p. 100.

aspectos dentro dos moldes da moral cristã. Na execução de sua missão espiritual a Igreja viu-se envolvida em graves problemas de ordem material. Como única instituição de dimensões universais, como única força moral organizada e capaz de refrear as paixões, de impor a ordem e de solucionar as divergências individuais, sociais e nacionais, a Igreja não pôde furtar-se ao apelo dos eventos. Assim é que se viu forçada a entrelaçar a ordem espiritual com a ordem material: o povo de Deus era também o povo de um mundo conturbado que necessitava de socorro e de apoio não só espiritual mas também material. Compreende-se, assim, como os princípios evangélicos imprimiram uma unidade profunda e uma notável originalidade na civilização medieval. A Igreja, nota Génicot, «dá aos artistas e aos sábios a sua 'visão do mundo' e permite que eles criem o novo com elementos antigos, 'informados' de um espírito novo. É ela que instaura este equilíbrio característico onde cada coisa encontra facilmente o seu lugar exato num conjunto pensado por Deus e revelado aos homens. Este equilíbrio onde cada ser é simultaneamente ele mesmo e outra coisa, tem valor pessoal e valor de símbolo. O exemplarismo de Agostinho transbordou da teologia, encontra-se nos santos, nos aldeões, nas flores esculpidas em Chartres ou Paris e mesmo até no amor que une para sempre Tristão e Isolda. Tudo é obra e reflexo do Eterno».[3]

López sintetiza assim a ubiqüidade da Igreja no mundo feudal: «Se não é certo que a sociedade medieval, entre os fins do século X e os princípios do XIII, tenha ultrapassado todas as outras no ardor da fé, é incontestável que a Igreja e a religião tiveram nela um lugar maior do que jamais ocuparam depois. Primeiro, materialmente: pequenas aldeias chegaram a edificar dez igrejas; cidades de 5 a 10.000 habitantes contaram várias dezenas; mosteiros como S. Riquier ou S. Gallen superaram, tanto em área como em população, muitos centros urbanos; ordens, como os cistercienses e os franciscanos, tiveram, muitas vezes mais súditos do que certos reinos. Depois, politicamente: até ao século XII, fossem austeros ou dados aos prazeres, devotados ao Papa ou apanhados na engrenagem do século, os membros do clero constituíram, em maioria absoluta, o pessoal administrativo da maior parte dos grandes Estados; à frente de pelo menos 1/4 dos governos locais, nem sequer se lhes proibiu a tarefa de comandar os exércitos. Por último, e sobretudo, culturalmente: ainda que a identificação do homem culto com o membro do clero — que deu origem à palavra *clerc* — tenha a pouco e pouco perdido em exatidão, o fato é que os homens da Igreja nem por isso deixaram de continuar, até ao século XIII, a ser os mais numerosos na massa e nos quadros do mundo intelectual».[4]

Profunda e inevitavelmente envolvida em todos os aspectos da civilização medieval, compreende-se que a Igreja tenha sentido os reflexos materiais desse comprometimento. Seres de carne e osso, tanto os integrantes da hierarquia eclesiástica como os simples fiéis componentes de todas as camadas sociais, estiveram sujeitos às tentações do mundo e a elas não raro sucumbiram. A Igreja não reivindicou jamais para seus membros, clérigos ou leigos, o dom da impecabilidade. Ao contrário, a luta pela reforma dos costumes é uma constante na história da Igreja. Explica-se assim que a Idade Média ocidental possa ser chamada a idade da fé no sentido de que predominou,

3. Genicot, **Linhas de Rumo,** p. 262.
4. López, **O Nascimento da Europa,** p. 152.

então, uma mentalidade cristã em que a descrença era repelida e em que a adesão à religião era a regra. Nem por isso se pode afirmar que a atitude do homem medieval (clérigo ou leigo) em face da vida quotidiana tenha sido pautada sempre pelos ditames da fé cristã. Em alguns casos os textos chegam a dar a impressão de que o procedimento contrário a esses ditames eram predominantes. Convém, entretanto, chamar a atenção do leitor para o fato de que as extravagâncias, as aberrações, os exageros para o mal é que, via de regra, chamam a atenção. O procedimento equilibrado, a atuação normal do homem dentro do quadro da sociedade cristã em que vivia seu dia-a-dia, não eram de molde a merecer um registro especial do cronista. O leitor compreenderá melhor esta observação à medida que ler este capítulo. Enfatize-se, desde logo, que não pretendemos aqui apresentar sequer uma síntese da história da Igreja na época em tela. Limitar-nos-emos apenas a alguns dos mais importantes aspectos da sua atuação, lembrando ao leitor que deverá ter em mente o que já escrevemos no segundo volume da *História dos Reinos Bárbaros* e nos demais capítulos do presente volume.

1. O Pontificado Romano

Grabmann observa que a Idade Média não concebia o Estado como uma instituição específica, distinta essencialmente das demais associações, mas como uma comunidade, uma *universitas*, diferente das outras em magnitude porém não em essência. Esta indeterminação e a multidão de autonomias, poderes e jurisdições não podiam deixar, segundo o mesmo autor, de ressaltar a preeminência do Pontificado Romano e, conseqüentemente, da Igreja, único elemento de ordem e de unidade que havia permanecido em pé sobre as ruínas do Império Romano. [5]

Um pressuposto indispensável à compreensão da atuação dos papas tanto na esfera espiritual quanto na temporal, como também das teorias que, especialmente durante os séculos em foco no presente volume, foram desenvolvidas sobre os poderes pontifícios, é ter uma noção exata das origens e da natureza respectivamente dos poderes espiritual e temporal do pontífice romano. Assim é que, ainda uma vez, remetemos o leitor para o que sobre esses poderes já escrevemos em obras anteriores, especialmente no segundo volume da *História dos Reinos Bárbaros*.

Três aspectos devem ser sublinhados na atuação dos papas através da Idade Média. Em primeiro lugar, o aspecto de primazia espiritual como detentor do poder das chaves, sucessor de São Pedro e, portanto, chefe visível da Igreja Universal. A atuação do Pontífice, aqui, se fez sentir no campo doutrinário e moral, regendo a *Respublica fidelium* com a finalidade de levá-la à vida eterna. É impressionante a fé da cristandade medieval nesta missão espiritual do papa mesmo quando alguns ocupantes do trono pontifício não honraram o alto cargo a que haviam sido alçados. Outro aspecto da atuação do papa é como árbitro de imperadores e reis, advertindo e até mesmo depondo soberanos. O leitor compreenderá melhor a importância do papado nesta época se tiver em mente que a *unidade do Ocidente* assegurada pela restauração do Império sob Carlos Magno (ver o que escrevemos sobre este tema em nossa *História dos Reinos Bárbaros*, primeiro volume) mas não

5. Grabmann, **Santo Tomás de Aquino**, p. 146.

mantida pela incapacidade dos carolíngios e definitivamente abandonada pelos imperadores do Sacro Império que não dispunham de força e prestígio para mantê-la, foi salva nos séculos X e XI principalmente pela Igreja dos reformadores monásticos e dos papas gregorianos (final do século XI). Segundo as concepções gregorianas o príncipe estaria subordinado ao Pontífice não só como simples cidadão da *Respublica fidelium* mas também como príncipe. A propósito desta posição de superpoder assumida pelos papas surgiram em épocas diversas, teorias defendendo ora o poder direto ora o poder indireto da Igreja sobre o Estado. Citaremos, mais adiante e meramente a título de exemplo, algumas dessas teorias. Registre-se, entretanto, desde logo, que seria de espantar se, dadas as circunstâncias especialíssimas em que através dos séculos foi-se formando a Europa Ocidental, os papas com a soma de poderes e de prestígio inerentes ao cargo, não tivessem agido como de fato agiram, exagerando em algumas ocasiões, mas, no conjunto, realizando uma obra ímpar na construção da civilização cristã do Ocidente. Quando os Estados medievais adquiriram contornos mais nítidos e a centralização monárquica se fortaleceu, as intervenções pontifícias, em virtude das novas circunstâncias históricas, iriam apresentar características diferentes.

O terceiro aspecto da atuação pontifícia medieval concerne ao poder temporal dos papas. Os Estados da Igreja constituíram a base física indispensável para o livre exercício do poder espiritual. Nesta absoluta necessidade de independência e liberdade de ação encontra-se a plena justificativa histórica da pertinácia com que os pontífices romanos defenderam intransigentemente o poder temporal, apesar dos inconvenientes que, no decurso dos séculos, esse mesmo poder acarretou para a Santa Sé.

Vejamos, agora, brevemente algumas teorias desenvolvidas sobre as origens do poder e as relações entre o poder espiritual e o poder temporal. Cabe aqui repetir preliminarmente a advertência de Pacaut sobre a repercussão das idéias expressas por eclesiásticos através de reflexões de filosofia política: essas idéias, ao contrário do que afirmam certos historiadores, não deixaram de produzir influência «sobre o comportamento dos homens na sociedade e testemunham, além disso, uma mentalidade particular, sem cuja inteligência não se pode compreender os fundamentos do Ocidente medieval». [6]

No que diz respeito às idéias sobre origem do poder temporal dos soberanos de um modo geral, Ellul observa que «há poucas inovações nesta época». Os pensadores atêm-se ao ensinamento dos Padres da Igreja. [7] O soberano recebe o poder de Deus. Como é, entretanto, transmitido esse poder? Diretamente por Deus, como pretendeu Henrique IV?

As teorias canônicas não aceitavam esta pretensão. A fórmula «omnis potestas a Deo per populum» (todo o poder vem de Deus através do povo) se difunde cada vez mais. O *populus* é pois o depositário da soberania recebida de Deus. «É pois o *populus* que transmite esta soberania do rei e é então o *populus* que, se não designa o rei, ao menos remete-lhe o poder. O rei tem pois o poder mediatamente de Deus, imediatamente do povo. Mas isso deve ser autenticado pelo chefe religioso escolhido por Deus: o papa. A sagração é indispensável como confirmação de que o rei foi convenientemente admitido pelo povo e de que recebeu devidamente a soberania da parte

6. Pacaut, **Les Structures Politiques de l'Occident Medieval**, p. 170.
7. Ellul, **Histoire des Institutions**, p. 147.

de Deus. O papa aparece então como árbitro do poder real. É ele que dá ao rei seu caráter divino. Esta teoria, já em germe na obra de João Crisóstomo (século IV) foi desenvolvida e largamente difundida por João de Salisbury (século XII) e Tomás de Aquino. Assim é que a Igreja não reconhece como verdadeiro poder senão o do rei ou do imperador. A seus olhos, os senhores não são verdadeiros detentores da autoridade proveniente de Deus. A Igreja será pois um dos mais firmes sustentáculos da noção de um poder centralizado, soberano, único na sociedade: isto é da ação dos reis no mundo feudal».[8] As relações entre o poder espiritual e o poder temporal suscitaram teorias que, de um modo geral, podem ser distribuídas em dois grupos: 1) as que defendem o poder indireto da Igreja sobre o Estado; 2) as que defendem o poder direto da Igreja sobre o Estado. Note o leitor que não existe dúvida quanto à superioridade da Igreja sobre o Estado mas quanto à natureza do poder que aquela pode exercer sobre este. Segundo a teoria do poder indireto, a preponderância da Igreja é essencialmente espiritual. «O chefe da Igreja não pode dar ordem ao rei. A Igreja deve aconselhar e esclarecer o poder temporal. Não deve intervir em matéria política. Pode somente indicar em que tal ação ou tal lei são contrárias à lei moral ou ao interesse espiritual da sociedade. Esses dois poderes têm a mesma finalidade: assegurar a salvação dos homens e a justiça. Se a Igreja interfere em coisas temporais, é somente para assegurar a vida espiritual e para manter a moral; sua intervenção não pode ser, então, senão indireta e acidental. Pode, entretanto, acontecer que essa intervenção acarrete o conhecimento das faltas do príncipe enquanto pecados (competência *pro peccato*). Além disso, a decisão da Igreja pode provocar a resistência por parte dos súditos que serão desligados de seu dever de obediência para com um príncipe condenado pela Igreja. Desde então, o *populus* que confiou a soberania ao rei com a aprovação do papa, pode, em caso de desaprovação do papa, arrebatar ao rei a soberania. Isso, entretanto, é apenas uma conseqüência segunda da atitude da Igreja».[9] Vale recordar aqui a famosa teoria dos dois gládios formulada por São Bernardo em seu *Liber de Consideratione* e que já possuía raízes antigas, pois o símbolo e a idéia que ela encerra haviam sido difundidos muito antes. Os dois gládios mencionados no Evangelho (Lucas 22,38) não podiam ser apresentados como símbolos do poder espiritual e do poder temporal? «O gládio espiritual e o gládio material pertencem, um e outro, à Igreja; mas o segundo deve ser manejado a favor da Igreja e o primeiro pela própria Igreja; um está na mão do padre, o outro na mão do soldado, mas à ordem do padre e sob o comando do imperador» (Touchard, *obra citada*, p. 81).

Segundo Ellul, a teoria do poder direto foi sustentada pelos Papas (Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII) e a teoria do poder indireto pelos teólogos (Bernardo e Tomás de Aquino). Quando mais adiante focalizarmos cada um dos pontífices supracitados, poderemos apreciar melhor em que consistia, para cada um deles, a chamada teoria do poder direto.

Nas linhas que seguem, dentro do presente item (O Pontificado Romano) analisaremos rapidamente a história do papado a partir do século IX até a morte de Bonifácio VIII, dando ênfase especial aos três pontífices supramencionados.

8. Idem, ibidem, p. 148.
9. Idem, ibidem, p. 149.

O papado até Gregório VII

O estudo deste período da História do Pontificado Romano ressente-se da escassez de documentação. Um dos cronistas a que recorrem os historiadores, para o estudo dos papas do século X é Liutprando, bispo de Cremona, ligado a Otão I, cuja narração padece de falta de imparcialidade, pois o autor «tinha rancor de tudo que era romano porque os romanos acolhiam sem entusiasmo a invasão germânica sobre seu solo».[10] Antes de focalizarmos alguns dos principais papas e acontecimentos da época em tela, lembremos ao leitor a existência em Roma de três grupos distintos que se encontram quase sempre em estado de tensão e de luta: o *Partido imperial* integrado pelos que apóiam a idéia do Império e a autoridade do imperador; o *Partido Senatorial*, formado por membros da nobreza romana e que aspira sempre a ascender ao poder; o *Partido papal* que é o grupo formado pela burocracia eclesiástica *(familia sancti Petri)*, isto é, pelos funcionários, clérigos ou leigos, da Igreja Romana, os quais procuram evitar o predomínio das outras facções «por temor de que o imperador os escravize ou de que o povo, melhor, alguma família prepotente, arrebate-lhes o poder temporal».[11] Cabe aqui uma observação importante sobre a repercussão da desintegração do Império Carolíngio na história do papado. Se, por um lado, essa desintegração deu aos papas maior liberdade de ação, podendo sacudir o predomínio dos francos, por outro lado privou o trono de Pedro de uma proteção necessária não só contra perigos externos (por exemplo, os sarracenos) como também contra as ameaças internas (a aristocracia leiga que relutava sempre em submeter-se ao domínio eclesiástico).

Do século IX dois acontecimentos merecem nossa atenção: o ataque sarraceno a Roma e o pontificado de Nicolau I.

As incursões muçulmanas à península itálica e à Sicília já foram mencionadas em nossa *História do Mundo Árabe* quando estudamos a dinastia dos aglábidas estabelecida no norte da África por Ibrahim bem al-Aghlab. A ocupação de Palermo pelos sarracenos inquietara o Papa Gregório IV (837-844) que, por medida de precaução, mandou construir um recinto fortificado na foz do Tibre: Gregoriópolis.

No verão de 846, sob o pontificado de Sérgio II (844-847), dezenas de embarcações muçulmanas levando cerca de onze mil homens dirigem-se para o Tibre. Os defensores de Gregoriópolis abandonam a praça. Os invasores devastam as regiões adjacentes à capital: Óstia, Porto, Montes Tiburtinos, Montes Albanos. Igrejas, monumentos antigos são saqueados e destruídos. As velhas muralhas de Aureliano salvaram a cidade de Roma pois os sarracenos não dispunham de material apropriado para o sítio e o assalto. As Basílicas de São Pedro e de São Paulo encontravam-se, entretanto, fora do recinto fortificado. Nesses santuários havia tesouros artísticos imensos acumulados durante séculos pela piedade dos imperadores romanos, dos soberanos carolíngios, de reis e de papas. Tudo foi pilhado. «Os sarracenos não se contentaram em pilhar: profanaram. Em São Paulo, o túmulo do apóstolo foi violado, mas em São Pedro parece que as tentativas dos espoliadores para fazer obra semelhante foram vãs. Viram-se os sarracenos dançando diante do grande altar e um dos seus chefes plantar sua lança na cabeça

10. Lector, l'Élection papale, p. 19.
11. Llorca, Historia de la Iglesia Catolica, II, p. 115.

do Cristo em mosaico, que decorava a abside...» [12] Os invasores se retiraram transportando a rica presa, sob a ameaça de socorros que Nápoles e Amalfi enviavam. Os navios em que os sarracenos embarcaram para regressarem à África, foram apanhados por uma terrível tempestade no litoral siciliano, naufragando com seus ocupantes e com todos os tesouros. Reza a crônica que durante muitos dias o mar atirou às praias inúmeros objetos roubados às basílicas romanas.

Coube ao Papa Leão IV (847-855) tomar as providências no sentido de colocar a cidade de Roma ao abrigo de novos ataques. Desde 848, sob a direção pessoal do pontífice, procurou-se restaurar a muralha de Aureliano. A foz do Tibre recebeu também novas fortificações.

Uma nova muralha foi construída para proteger a basílica de São Pedro e outros locais que não possuíam proteção contra possíveis ataques. O novo recinto fortificado foi solenemente inaugurado pelo papa em junho de 852, tendo recebido o nome de Cidade Leonina. Em 849 Leão IV, face à nova ameaça sarracena, conseguiu formar uma aliança entre Gaeta, Nápoles e Amalfi: as frotas destas três cidades infligiram em Óstia uma séria derrota aos inimigos.

Nicolau I (858-867)

Estamos aqui em face de um dos maiores papas da Idade Média. Pode-se afirmar que entre Gregório I e Gregório VII «não há pontífice mais eminente que ele». [13] «Ele sentia que era chamado a ser a consciência do seu tempo e fazia o necessário para ser. Para ele, o Papado era a representação de Deus na Terra, base e norma de toda ordem na sociedade humana. O papa pode julgar a todos, mas não é julgado por ninguém, senão por Deus que não julgará ninguém mais severamente que a ele. Não é de admirar que os seus contemporâneos afirmassem: «Desde São Gregório não houve pontífice igual a este. Ele deu ordem aos reis e aos tiranos como se fosse senhor do mundo». [14] Lembremos três aspectos importantes da atividade de Nicolau I, que manifestam o poder e a força do pontificado romano:

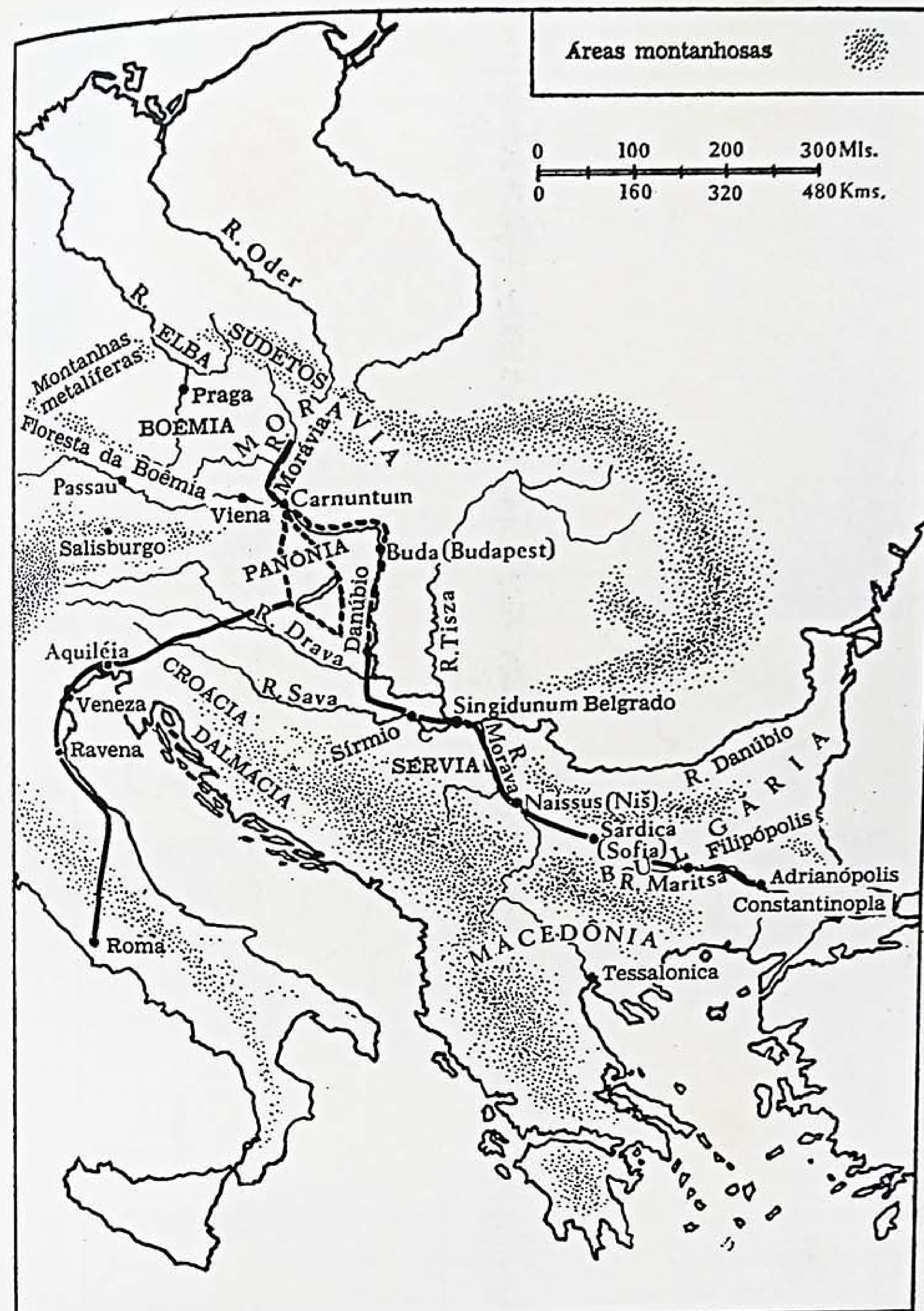
1) Afirmação da jurisdição do papa sobre todos os membros da Igreja, clérigos ou leigos;

2) Interferência no problema do divórcio de Lotário II, irmão do imperador Luís II (ver primeiro volume do *Mundo Feudal*, capítulo sobre o Desmembramento do Império Carolíngio);

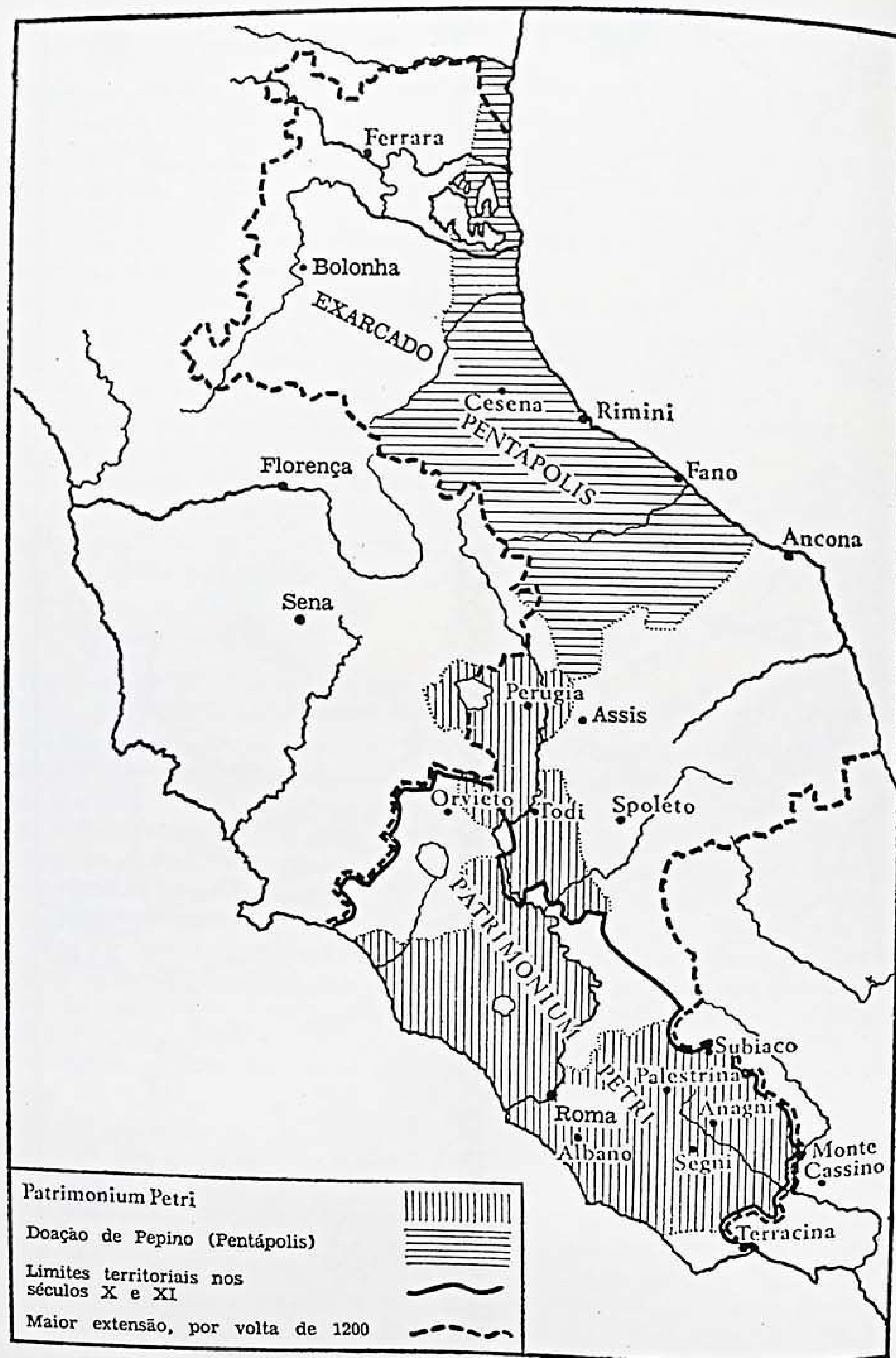
3) Relações com o Oriente onde teve que enfrentar o caso de Fócio (ver, a propósito, nossa *História do Império Bizantino*, capítulo sobre a Igreja).

Sobre a manifestação da jurisdição do papa deve-se recordar que o reinado de Nicolau I coincidiu com a época em que os bispos do norte da Francônia vinham obtendo sua independência do poder imperial. Na França enfrentou o poderoso Hincmar de Reims, anulando a sentença com que o arcebispo depusera o Bispo Rotádio de Soissons. Na Itália reduziu à obediência o Arcebispo João de Ravena. «A comunicação direta entre o papa e a hierarquia, existente por longo tempo na Itália, Sicília, África e no vale do Ródano, tinha sido enfraquecida pelas conquistas bizantinas, pelas invasões lombardas e sobretudo pela energia dos reis francos a partir de Carlos

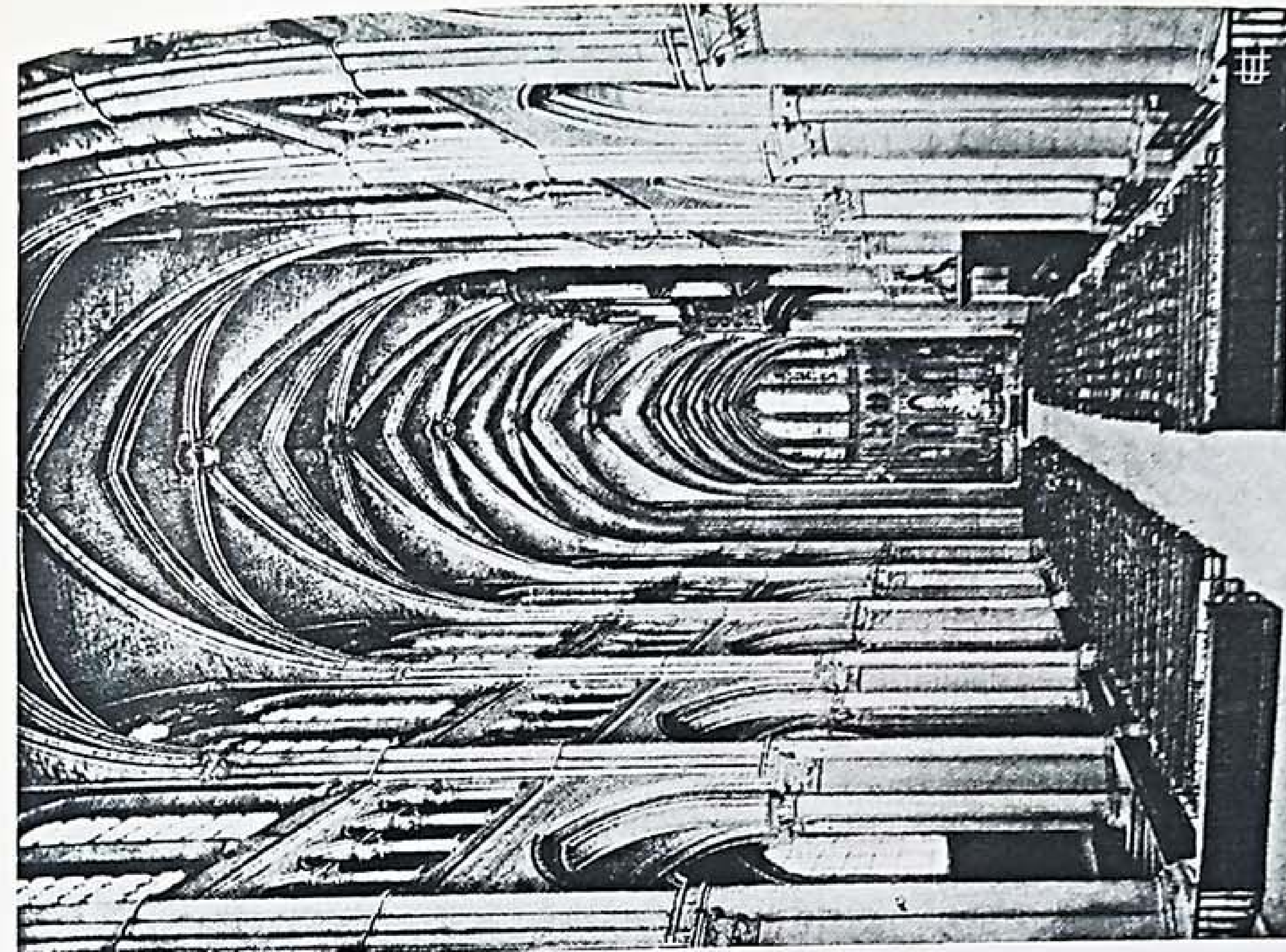
12. Homo, **Rome Médiévale,** p. 61.
13. Romag, **História da Igreja,** II, p. 52.
14. Bernhart, **O Vaticano,** p. 83.



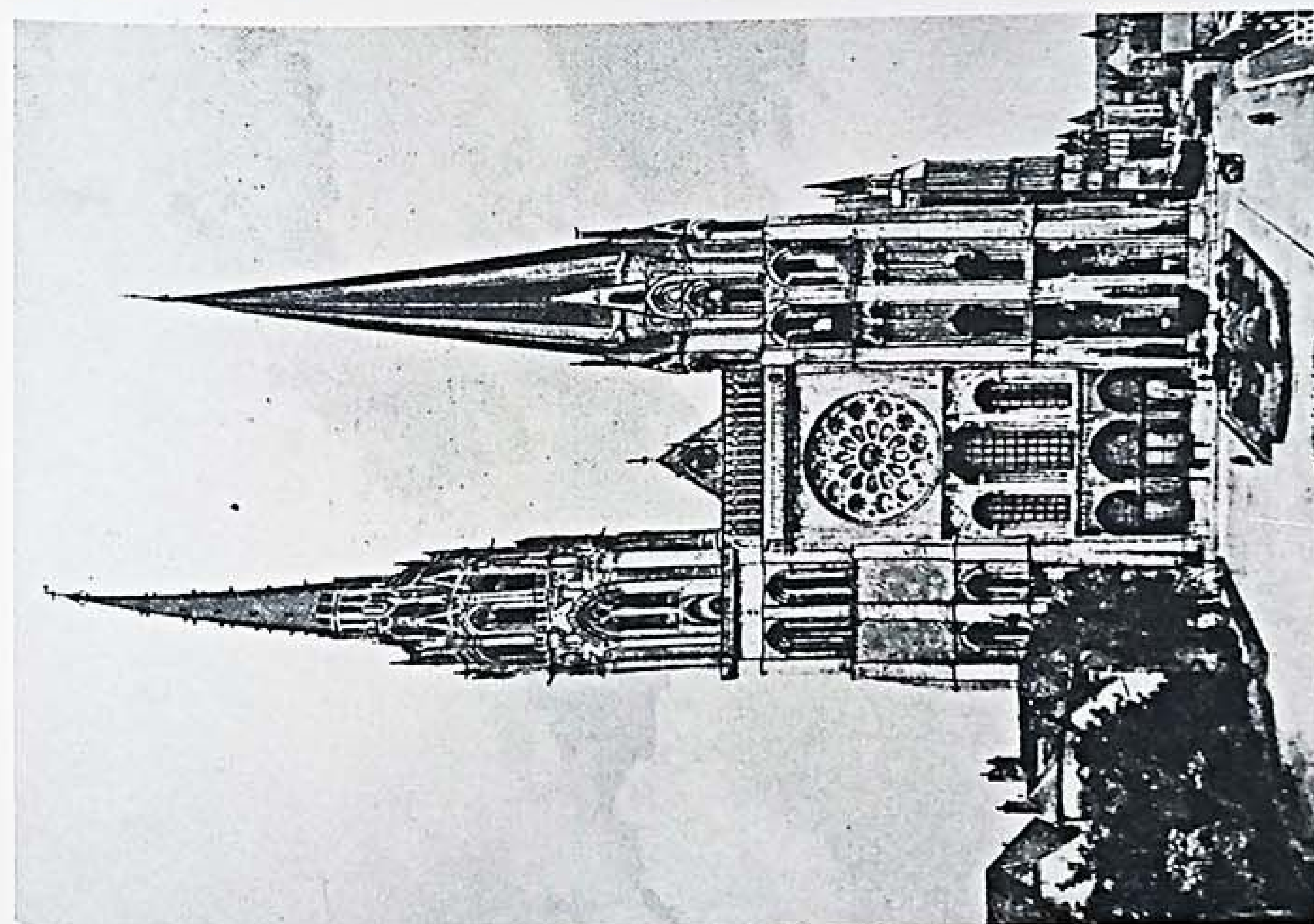
As missões de Cirilo e Metódio na Morávia e na Panônia (século IX)



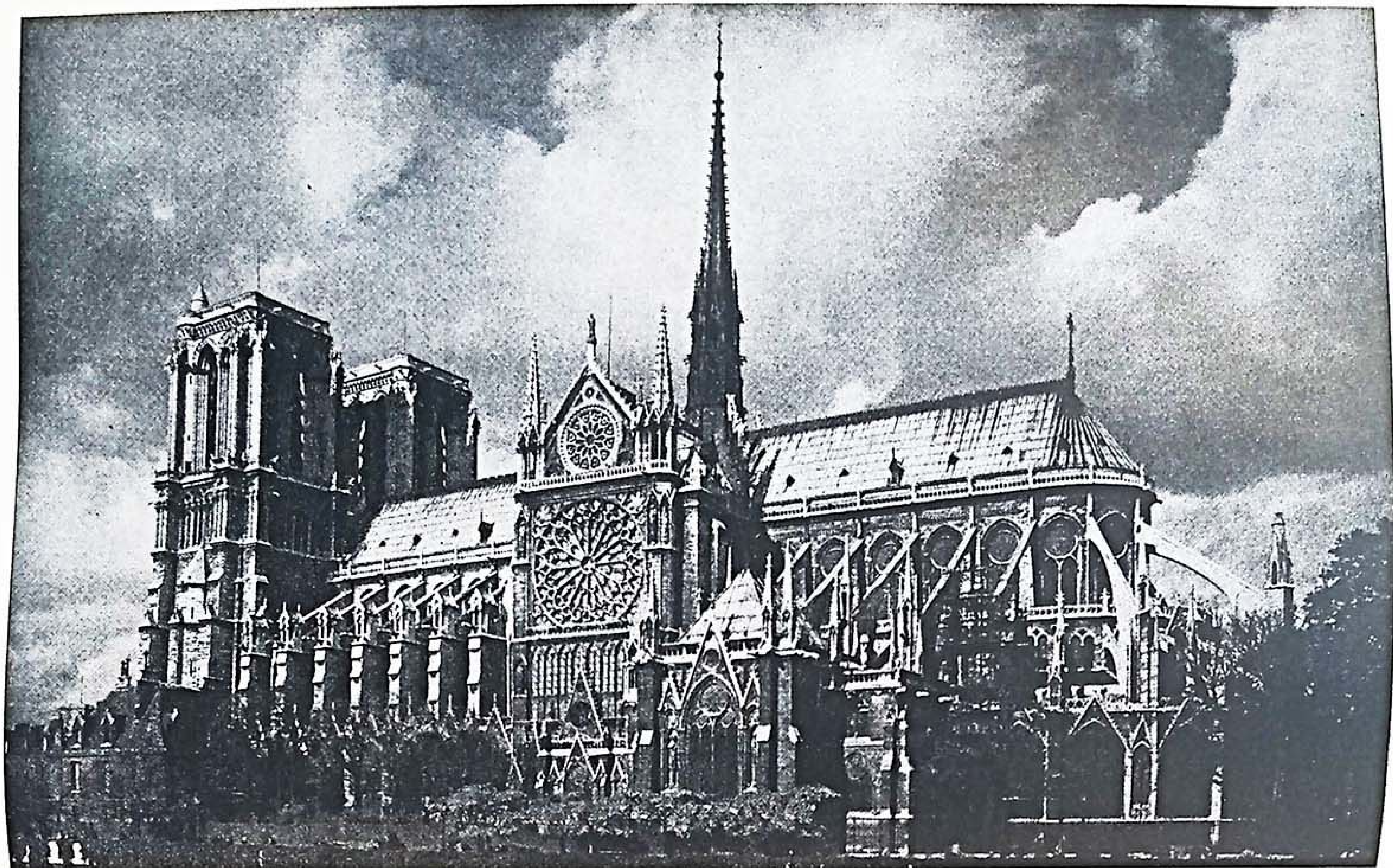
Os Estados Pontifícios



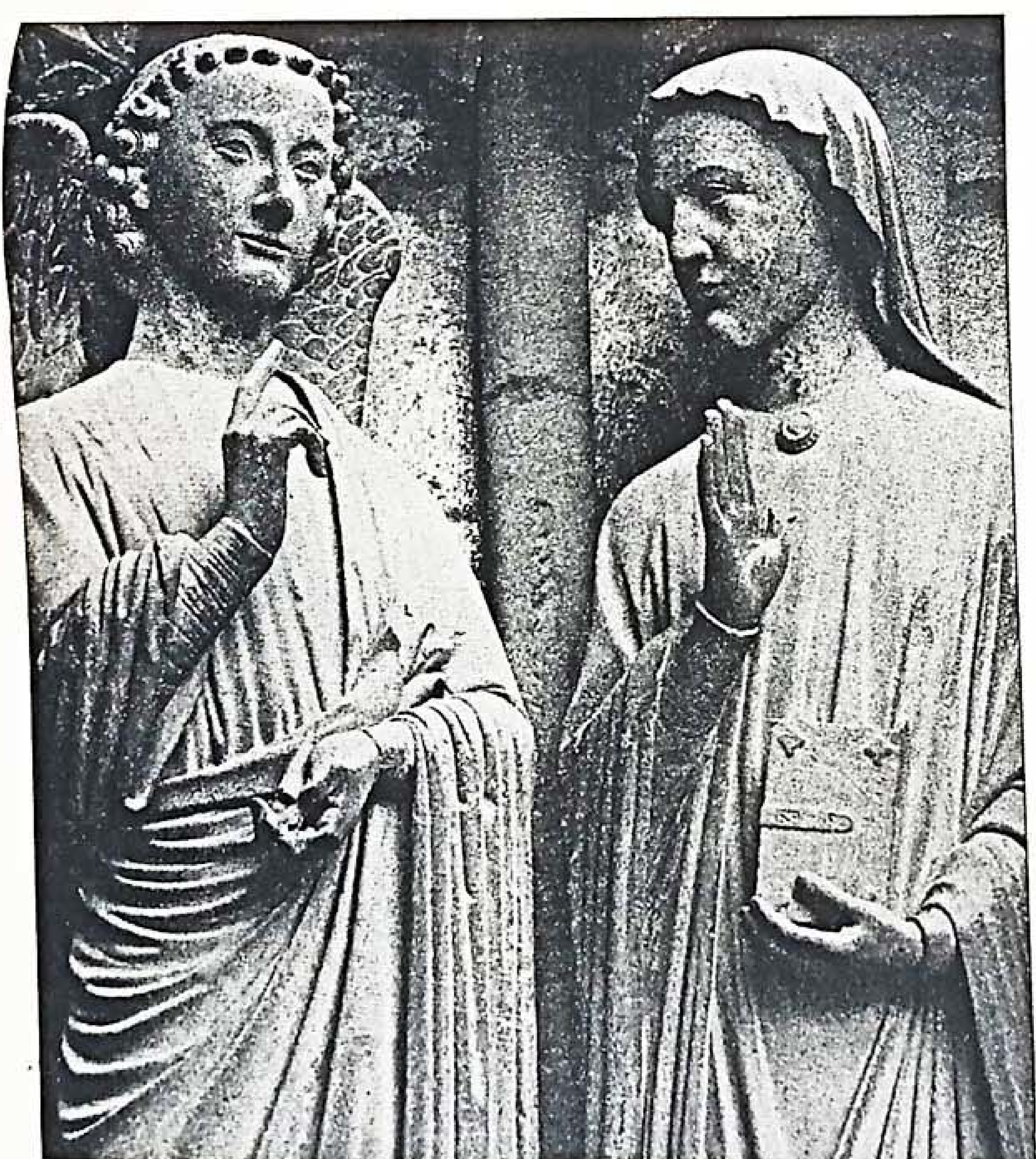
A nave da Catedral de Chartres (século XIII)



Catedral de Chartres, fachada oeste (séculos XII, XIII e XIV)



A Catedral de Notre-Dame de Paris
(século XIII)





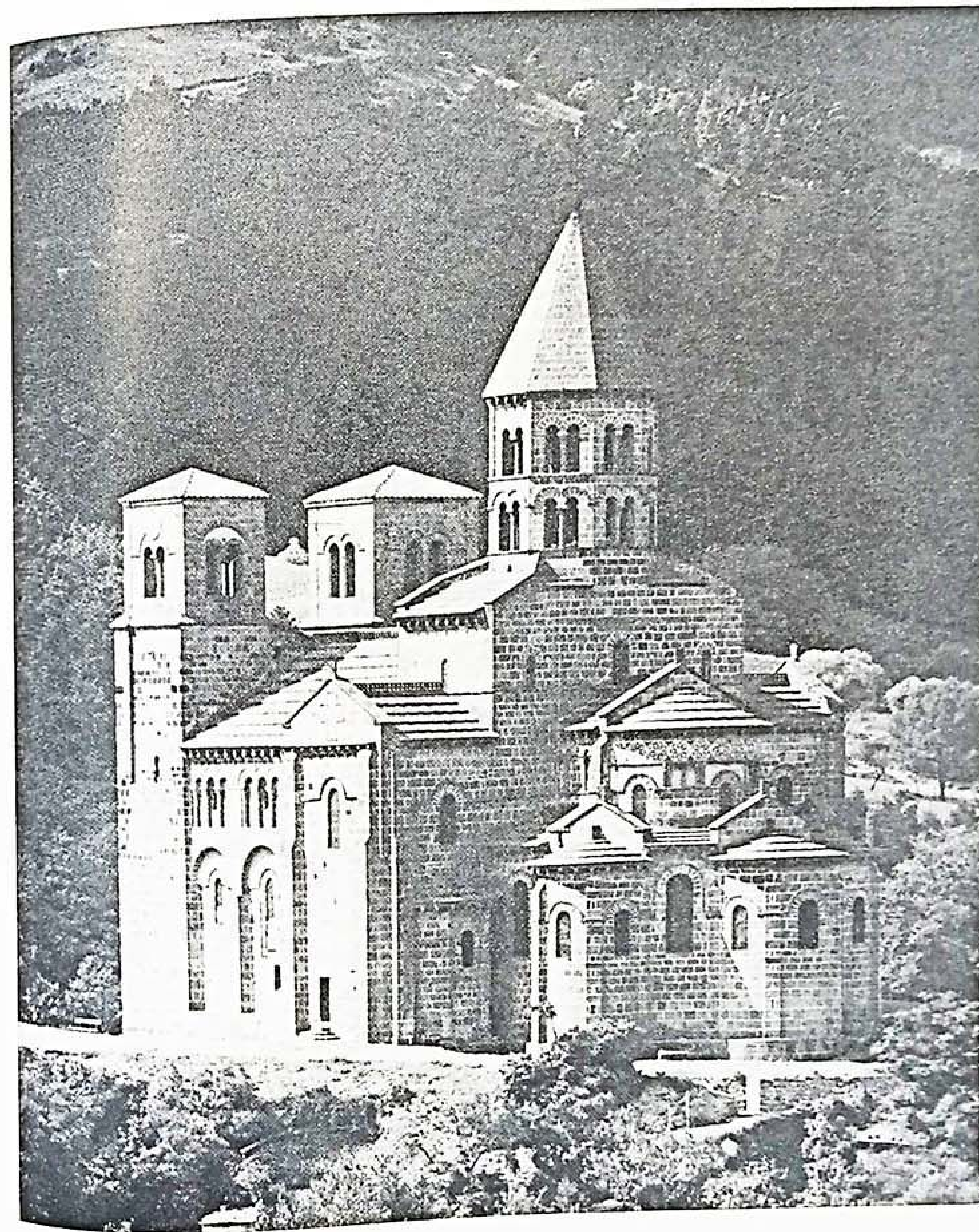
Esculturas em catedrais góticas

«A Anunciação», na Catedral de Amiens

«São Martinho», na Catedral de Chartres



Escultura românica na Igreja de Vézelay (século XII)
«O Cristo do Tímpano»



Igreja de estilo românico (século XII)
em Saint-Nectaire, centro da França



A Europa no tempo do Grande Cisma e da era conciliar (século XIV)

Martelo. Tinha sido restabelecida, já em forma diferente, primeiro na Inglaterra, depois nos novos territórios que Bonifácio tinha conquistado para a Cristandade. E agora era praticada por Nicolau I como coisa normal, nos territórios dos descendentes de Carlos Magno». [15] No caso do divórcio de Lotário II, Nicolau I agiu como juiz supremo no campo do direito e da moral, condenando o segundo casamento do rei como um crime e destituindo os arcebispos de Colônia e de Tréveris que haviam permitido as segundas núpcias.

No caso de Fócio, Nicolau I «desde o início assumiu uma posição de superioridade, condenando o patriarca como intruso; cassou seus próprios legados, em virtude de um mal-entendido provocado por um inimigo de Fócio; em uma carta ao imperador reivindica poderes até então nunca exercidos no Oriente, como o direito de chamar a Roma as partes em litígio, para examinar o assunto, mesmo no caso de não terem apelado ao Papa». [16]

Concluamos sobre Nicolau I com as observações de Bernhart: «Em cada novo grande papa vindo depois, renovam-se os traços desse verdadeiro soberano. Nele, como já em Leão I e em Gregório I, fundem-se a grandeza da função e o poder da personalidade. Defende a sua causa com toda a sua natureza ardente, sem reserva, porque acredita nela sem reserva». [17]

Sobre os sucessores de Nicolau I até o limiar do século X vale repetir Knowles: «Adriano II, sucessor de Nicolau I, seguiu a sua política mas com menos força; daí por diante o papado, acompanhando a sorte do Império de Carlos Magno, entrou em sombrio eclipse, cuja primeira manifestação foi a morte de João VIII numa sublevação ocorrida em Roma (882). Cinco anos mais tarde foi deposto o último imperador efetivo, Carlos, o Gordo, falecido em 888 e o Império foi posto em sórdida liquidação. Três anos depois, Formoso foi eleito papa (891-896). Fez muitos inimigos. Conta-se que Estêvão VII, sucessor de um papa que reinou apenas alguns dias, mandou desenterrar o cadáver de Formoso, fez julgar o defunto por diversos crimes canônicos, e lançar o corpo no Tibre. Em rápida sucessão, Estêvão foi seguido, nos próximos oito anos, por oito papas. O papado entrou no período mais angustiante de sua história; em meio a violências e ambições dos nobres em luta, na cidade e no ducado de Roma, o papado transformou-se muitas vezes em joguete nas mãos de algumas grandes famílias». [18]

O século X é considerado pelo analista Barônio (1538-1607), autor dos *Annales Ecclesiastici*, como *Saeculum ferreum*. A primeira metade do século X está marcada em Roma pela atuação e pelo domínio de Teofilato, patrício que tinha também o título de senador e ocupava altos cargos entre os quais o de chefe das milícias: *dux et magister militum*. «Teofilato dividiu o poder com sua hábil esposa, Teodora, e sua filha Marózia, por algum tempo amante de Sérgio III, casada primeiro com Alberico, marquês de Espoleto, depois com Guido de Toscana, e finalmente com Hugo de Provença, rei do *Regnum Italicum*. A partir de 928, por alguns anos foi Marózia quem de fato mandou em Roma, e teve a habilidade de fazer eleger papa, com o nome de João XI, o filho que tivera de Sérgio III. Seu domínio teve fim com a revolta de Alberico, outro filho seu, que se impôs em 932, e obrigou sua mãe a entrar para um convento. E assim terminou este período que alguns autores

15. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 72.
16. **Idem, ibidem**, p. 87.
17. Bernhart, **O Vaticano**, p. 82.
18. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 73.

modernos, fazendo eco a Barônio, chamaram de «Pornocracia», expressão inadequada e falha, baseada, pelo menos em parte, em uma série de fatos escandalosos contados principalmente pelo cronista Liutprando, de autoridade duvidosa. Alberico dominou em Roma por vinte e dois anos, como Senador e Príncipe dos romanos, e como chefe da aristocracia militar. Neste período os papas não exerceram qualquer poder temporal, e eram indicados pelo Senador, que os mantinha sob controle. Mesmo assim foram, em geral, pessoas competentes e aceitáveis, e durante o governo de Alberico foram feitas algumas reformas na Igreja, tanto em Roma como no ducado. Alberico foi, acima de tudo, um promotor da vida monástica. Dos muitos mosteiros existentes na cidade, alguns tinham sido secularizados, e nenhum seguia a regra de São Bento. Em 936 Alberico chamou a Roma Odon de Cluny; o grande abade reformou diversos mosteiros, fazendo-os observar a regra, mas seus esforços e os de Alberico não conseguiram reformar a decaída abadia de Farfa. Foram fundadas muitas novas casas masculinas e femininas em Roma e nos arredores e a velha abadia de Subiaco recobrou o antigo vigor».[19]

A história dos papas na segunda metade do século X está marcada pela presença dos Otões em Roma. Permita-nos o leitor remetê-lo para o que já escrevemos a propósito da atuação desses imperadores germânicos em Roma, no primeiro volume da *História do Mundo Feudal*. Desta época podemos mencionar os nomes de Bento VII (974-983), João XV (984-996) e Silvestre II (999-1003).

Bento VII governou a cidade com firmeza, publicou um decreto contra a simonia e dedicou-se à continuação da reforma monástica, tendo fundado o mosteiro de Santo Aleixo onde monges latinos e gregos seguiam as regras de São Bento e São Basílio. Este mosteiro assinala o início da grande época de renovação monástica na Itália Central.[20]

João XV reinou sob a predominância da família dos Crescenzi. Reduzido aos assuntos eclesiásticos, o pontífice «exerceu boa atividade, substituindo muitos dos oficiais leigos, hereditários, da cancelaria pontifícia, por cardeais, bispos e abades, sem direitos hereditários. Com isto transferiu gradualmente o poder curial dos representantes leigos da aristocracia romana para os eclesiásticos, dependentes mais diretamente dos papas, *condicio sine qua non* para a reforma do pontificado, propiciando-lhe agentes dedicados a seu serviço».[21]

Silvestre II — (o famoso Gerberto d'Aurillac que já focalizamos no primeiro volume do *Mundo Feudal* respectivamente nos capítulos sobre a França e sobre a Alemanha, e no presente volume no capítulo sobre as ciências) foi o primeiro papa francês. Dentre os pontífices dessa época pode ser considerado como um dos mais intransigentes defensores dos direitos tradicionais da Sé Apostólica.[22] Incentivou os partidários da reforma da Igreja. Cluny já aparecia nesta época como a grande instituição capaz de colaborar decisivamente na regeneração dos costumes. Entre os principais atos de Silvestre II figura a organização da hierarquia católica na Hungria e na Polônia. Silvestre II foi também um precursor do movimento das cruzadas. «Emocionado com os atentados de que os cristãos que se dirigiam em peregrinação a Terra Santa eram freqüentemente vítimas por parte dos muçulmanos, o papa lançou o primeiro apelo às armas para livrar a Igreja de Jerusalém. Mas a Europa ainda não estava preparada. O desejo de Silvestre II só deveria ser realizado um século mais tarde.[23] Uma nota curiosa: em 1648 abriu-se o túmulo de Silvestre II e seu corpo foi encontrado intacto com as mãos cruzadas sobre o peito e a mitra na cabeça.

19. **Idem, ibidem**, p. 74-75.
20. **Idem, ibidem**, p. 76.
21. **Idem, ibidem.** Sobre a atuação dos Crescenzi é indispenável consultar o excelente e bem documentado estudo de Paolo Brezzi, **Roma e l'Impero Medioevale**, parte seconta, Cap. II «I Crescenzi tra il Papato e l'Impero», p. 149s.
22. Fliche-Martin, **Histoire de l'Église**, 7, p. 75.

Após a morte de Silvestre II, a aristocracia romana sob a liderança de João Crescentius faz os Papas João XVIII e Sérgio IV de que temos poucas notícias. Com a morte de João Crescentius (1012) duas facções rivais vão disputar a tiara: os Crescenzi e os Tuscolani. Teofilato, filho do conde de Tusculum, torna-se papa sob o nome de Bento VIII (1012-1024). O novo papa revela talento e energia. Coroa (1014) Henrique II imperador, organiza a defesa contra os sarracenos e faz um acordo com Gênova e Pisa (1016) para defender o litoral toscano.[24] Bento VIII combateu a imoralidade e a simonia e planejou com Henrique II um concílio para reformar a Igreja.

Dos papas que antecedem Gregório VII merecem ser lembrados: Gregório VI (1045-46) com que Hildebrando (o futuro Gregório VII) iniciou sua carreira eclesiástica; Clemente II (1046-1047) que começou a combater severamente os abusos de simonia e concubinato que estavam difundidos entre o clero; Leão IX (1048-1054) e Nicolau II (1058-1061). Estes dois últimos devem prender um pouco mais nossa atenção. O pontificado de Leão IX assinala uma importante encruzilhada da História da Cristandade Ocidental. «Leão IX viveu à entrada de um mundo novo; homem devoto e espiritual, foi o primeiro a empenhar a autoridade papal como fator direto e drástico da reforma da Igreja através de sínodos, viagens e sua política de 'visitar' as Igrejas além dos Alpes».[25] Compreender-se-á melhor o papel desempenhado por Leão IX na reforma da Igreja quando se constatar que durante os quase vinte anos de seu episcopado em Toul, trabalhara com toda a energia para elevar o nível de seu clero; note-se que os mosteiros de Toul constituíam um dos mais importantes centros da reforma clunisiana. Acrescente-se a tudo isso que, tendo estado muitas vezes em Roma na qualidade de peregrino, Leão IX conhecia bem a situação em que se encontrava a sede do papado. Num concílio reunido em Roma (1049) Leão IX puniu os clérigos simoníacos e renovou as leis relativas ao celibato do clero. Para assegurar a efetivação de suas decisões reformadoras o papa cruzou várias vezes os Alpes. É curioso notar como a comitiva papal percorre sem ser molestada a Europa então dilacerada por guerras privadas. Leão IX formulou a idéia, posta em prática mais tarde por Nicolau II, segundo a qual o papa deveria ser eleito pelos dignitários romanos havia muito designado «cardeais» da Igreja de Roma.[26]

Em 1053, numa expedição contra os normandos no sul da Itália, Leão IX tomba prisioneiro de seus adversários (ver primeiro volume da *História do Mundo Feudal*, capítulo sobre a Itália). Cena curiosa: os vencedores prostram-se aos pés do papa, juram-lhe obediência e fidelidade e escoltam-no até Benevento onde permanece prisioneiro por nove meses, voltando então a Roma onde morre em abril de 1054. Gay asssim comenta o pontificado de Leão IX: «O revés político de Leão IX, as decepções de seus últimos

23. Hayward, **Histoire des Papes**, p. 156.
24. Gay, **Les Papes du XIe Siècle**, p. 73.
25. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 186.
26. Hayward, **Histoire des papes**, p. 168-169.

anos não prejudicaram a causa da reforma eclesiástica; o sucesso da obra iniciada não depende mais de um homem; que se imagine a imensa transformação que se produziu em alguns anos na própria composição do clero romano e entre os que cercam o papa. Esta Igreja em que Leão IX agrupou em torno de si um Frederico de Lorena, um cardeal Humberto, um Pedro Damião, um Hildebrando, representa agora uma verdadeira elite intelectual e moral que sabe onde precisa agir e possui os meios».[27]

Nicolau II (1058-1061), eleito com o apoio de Hildebrando, dá prosseguimento à reforma da Igreja. Um grande concílio se reúne em Latrão (abril de 1059) com a participação de mais de cem bispos e inúmeros decretos de grande alcance são promulgados: proíbe-se a tomada de posse de uma igreja por intermédio de leigos, reafirmam-se os privilégios judiciários dos clérigos, acentua-se o intervalo de tempo que deve existir entre a recepção das diversas ordens eclesiásticas, etc. O mais importante decreto do concílio é o que diz repeito às futuras eleições papais. Este decreto chegou até nós através de duas versões: a *versão pontifícia* e a *versão imperial*. A primeira reza: «Decretamos e decidimos que, à morte do pontífice desta Igreja Romana universal, os cardeais-bispos, depois de regularem inicialmente todas as coisas com o maior cuidado, associar-se-ão, a seguir, os cardeais clérigos, e que o restante do clero e do povo dê seu assentimento à nova eleição, de sorte que, com receio de que o veneno da venalidade penetre sob qualquer pretexto, os homens religiosos sejam os primeiros a promover a eleição do pontífice e que os outros os sigam... Que o eleito pertença ao seio da Igreja Romana se aí for encontrada uma pessoa capaz; caso contrário, que seja procurado em outra parte...» *Statuimus: Ut obeunte hujus Romanae universalis ecclesiae pontifice, imprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant; sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant. Ut- nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subrepat — religiosi viri praeduces sint inpromovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces... Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si reperitur idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur...*) A Henrique IV (ainda menor) e a seus sucessores protestava-se reverência. Em caso de graves perturbações em Roma, os cardeais-bispos poderiam transferir-se para outro local com os clérigos e leigos, mesmo em pequeno número. A eleição conferirá ao eleito *ipso facto* a jurisdição pontifícia, mesmo antes de toda a cerimônia de entronização ou de consagração.

A versão imperial suprime o privilégio dos cardeais-bispos e faz o rei da Germânia interferir desde o início da eleição. Observe-se que essa versão é uma forgicação elaborada em 1084 para justificar o antipapa Clemente III escolhido por Henrique IV.

O decreto de Nicolau II teve três conseqüências importantes:

1) Pôs fim à indicação imperial dos papas.

2) Constituiu um sério golpe na ingerência da aristocracia romana leiga na eleição pontifícia.

3) Possibilitou que diversas nacionalidades da Europa fossem sucessivamente representadas na série de pontífices romanos. Note o leitor que o título de cardeal (de *cardo:* gonzo) em seu sentido mais comum significava

27. Gay, **Les Papes de XI Siècle**, p. 157-158.

«principal» ou «essencial»; «verificou-se porém que seu sentido original, no contexto eclesiástico, é derivado de uma palavra de uso raro, empregada em arquitetura e em marcenaria para dizer 'firmemente encaixado'; era aplicada a clérigos que faziam parte (eram 'incardinados') da equipe do pessoal de uma igreja particular. Desde Gregório I o nome era atribuído, em Roma, aos sacerdotes das antigas igrejas ou 'títulos', e aos diáconos que serviam nas diversas regiões de Roma. Mais tarde passou a designar também os bispos das igrejas suburbanas, aos quais competia, durante muitos séculos, representar o papa em diversas procissões 'estacionais' e em celebrações litúrgicas» (Knowles, *obra citada*, p. 250).

A importante decisão de Nicolau II relativa à eleição pontifícia seria completada mais tarde por Alexandre III (1159-1181) que determinou com precisão matemática o número de votos necessários para a validade da eleição: dois terços. Nesta mesma ocasião estabeleceu-se que os eleitores seriam somente os cardeais e todos os cardeais. Não se fala mais em intervenção nem do clero, nem do povo e nem do imperador. O papa Gregório X (1271-1276) promulgou no segundo Concílio de Lyon (1274) a constituição *Ubi periculum* que continha severas medidas visando a apressar a eleição pontifícia e evitando que a Sé apostólica atravessasse longo período de vacância. Bonifácio VIII confirmou as prescrições de Gregório X (que haviam sido suspensas com más conseqüências) e inseriu-as no corpo dos Decretales.

Antes de encerrarmos este rápido estudo sobre a história do papado até Gregório VII, parece-nos oportuno chamar a atenção do leitor para o seguinte:

1) Knowles, focalizando a história dos papas na época em tela, comenta: «Entretanto, as sinistras histórias de escândalos papais durante mais de cem anos, e principalmente na primeira metade do século X, foram muitas vezes transmitidas, no passado, sem um exame crítico das fontes, e sob um ponto de vista muito mesquinho. Não só escritores hostis, como Gibbon, mas também grandes historiadores católicos, como Barônio e Duchesne, foram, neste particular, apressados demais em aceitar provas que de fato são discutíveis».[28]

2) Seria grave erro histórico considerar indiscriminadamente todos os papas desta época como de costumes desregrados e indignos da missão de sucessores de Pedro. Assim, por exemplo, os cinco primeiros papas designados por Alberico (detentor do poder temporal), quanto é possível deduzir das fontes históricas, tiveram uma conduta moral inatacável. É curioso anotar também que, sem exceção, todos os pontífices da época em foco que antecede a reforma gregoriana, são inatacáveis no campo da doutrina: ao bulário desses pontífices, muitos dos quais medíocres, nada se pode extrair que tenha comprometido a pureza da fé. Assim, por exemplo, de João XII (955-964), um dos mais indignos ocupantes da cátedra de Pedro, Hayward observa que seu bulário, em matéria dogmática, é inatacável.[29]

3) O que merece ser sublinhado como fato rigorosamente histórico e que pode causar até espanto é a persistência do prestígio da Sé Romana perante os povos cristãos da Europa. A convicção de que o titular desta Sé é o sucessor de Pedro e o chefe visível da Igreja permanece inabalável. Roma continua o centro da atenção do mundo cristão e o alvo de inúmeras

28. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 73.
29. Hayward, **Histoire des Papes**, p. 145.

peregrinações. E não só continua a vida religiosa em toda a Europa cristã mas, em muitos lugares, são encontrados varões piedosos que preparam os caminhos para um reflorescimento da vida espiritual. Basta lembrar, por exemplo, a atuação dos monges de Cluny.

Gregório VII (1073-1085)

Com a eleição de Gregório VII vai iniciar-se a luta entre o poder imperial e o papado. Bernhart assim caracteriza a época histórica desse duelo entre as duas grandes potências medievais, entre o temporal e o espiritual: «Começa com a tumultuosa eleição de Gregório VII, em 1073, e acaba com o compromisso de Worms, em 1122. É o tempo do feudalismo florescente, o tempo das primeiras catedrais românicas, dos primórdios da liberdade municipal, do início da Escolástica, das novas ordens religiosas que superam em frescor e em heroísmo Cluny, agora rico e decadente. É o tempo da fermentação ainda meio oculta do espírito de heresia dos maniqueus, da ofensiva cristã contra o islamismo espanhol, da dominação normanda na Itália meridional e no reino anglo-saxão. Mas o acontecimento que mais impressiona é a irrupção do espírito hildebrandiano». [30]

Os males que assolavam a Igreja e que seriam severamente combatidos por Gregório VII resumiam-se em três palavras: *investidura*, *simonia* e *nicolaísmo*. Vamos explicá-las brevemente para que o leitor possa ter uma melhor compreensão do sentido da *reforma gregoriana* (iniciada já antes de Gregório VII, incentivada e impulsionada por ele e levada a termo por seus sucessores).

Investidura era o ato jurídico pelo qual o proprietário de uma igreja confiava-a, a título de benefício, ao clérigo que devia servi-la. Efetivava-se por um ato simbólico que, quando se tratava de um bispado, consistia na entrega do anel e do báculo pastoral. «E foi esta a regra desde o reinado de Otão I. Depois da morte do prelado, as insígnias deviam ser devolvidas ao soberano. Bispos e abades, assim investidos, tinham de jurar fidelidade ao príncipe e confessar-se seu vassalo. Compreende-se que tal investidura leiga estava em aberta oposição ao ofício espiritual e que tinha por conseqüências naturais grandes inconveniências. Os altos cargos eclesiásticos pareciam ser propriedade do príncipe, e formava-se até a idéia de que a dignidade eclesiástica emanava do poder real. Além disso, os soberanos visavam, muitas vezes, só os seus interesses políticos, sem darem conta à dignidade e capacidade dos que escolhiam para dirigirem os destinos da Igreja. Carlos Martelo, principalmente, dispôs dos benefícios eclesiásticos como se fossem feudos. Distribuía-os a leigos, parentes e favoritos, incapazes e indignos, e mesmo a meninos. Outros soberanos imitaram-lhe o exemplo. No século X, aparecem, na França, muitas sedes episcopais como propriedades de famílias nobres. Não raras vezes, as fontes também falam de simonia». [31] Observe o leitor que se o escolhido para ser investido no benefício eclesiástico fosse leigo, deveria receber as ordens sacras a fim de desempenhar as funções espirituais propriamente ditas. A *simonia* era uma conseqüência inevitável da investidura, isto é, da enfeudação de um benefício eclesiástico feita por um príncipe secular. Os que ambicionavam o benefício pagavam, para con-

30. Bernhart, **O Vaticano**, p. 111.
31. Romag, **Historia da Igreja**, II, p. 93.

segui-lo, uma determinada quantia. Estamos em face da simonia, tráfico criminoso de dignidades e benefícios eclesiásticos.

«Não se pode determinar a freqüência de transações plenamente simoníacas ao nível das nomeações episcopais. Não há exemplos certos de pagamentos de grandes somas, antes do século décimo, para a obtenção do episcopado; os piores casos, e com maior freqüência, parecem ter ocorrido quando a campanha dos reformadores já estava lançada. Um tipo de simonia menos repreensível era bem mais comum: consistia no pagamento, pelo bispo, no ato de receber o feudo, de uma soma equivalente a um 'auxílio' feudal, ou, pelo sacerdote de nível inferior, de uma 'taxa de entrada' a uma igreja; a simonia no sentido próprio tornou-se comum somente quando o sistema feudal já estava completamente elaborado e generalizado». [32] *O nicolaísmo* (outros preferem a forma *nicolaitismo*) foi outra conseqüência da investidura. «O nicolaitismo, o segundo mal, é nome de origem incerta, para designar a incontinência clerical. Castidade e celibato faziam parte da antiga disciplina canônica da Igreja ocidental, mas depois do colapso da civilização romana tornaram-se cada vez mais comuns na Europa ocidental as feridas abertas na disciplina, até chegar à negligência total do preceito. Também aqui faltam necessariamente as estatísticas. Os reformadores muitas vezes exageram, mas há provas numerosas e constantes a demonstrar que o casamento, ou o concubinato, estava largamente difundido e era coisa comum, o que era de se esperar de uma organização muito grande mas indisciplinada. A palavra 'casamento' não é inadequada: neste tempo as sagradas ordens não constituíam impedimento canônico que tornasse inválido o matrimônio. e não eram condição necessária a presença e a bênção do sacerdote. Muitos sacerdotes, por toda a parte, viviam em união permanente, com todas as conseqüências e direitos legais. E assim o nicolaitismo acarretava ainda outras conseqüências, além do problema pessoal: a transmissão hereditária das igrejas, como benefícios, e a pulverização da propriedade eclesiástica por doações ou por disposições testamentárias». [33]

De origens modestas, Hildebrando nasceu em Soano, na Toscana por volta do ano 1020. Ainda muito jovem já se encontra em Roma, no mosteiro de Santa Maria sull'Aventino onde era abade um seu tio materno. O Papa Gregório VI, deposto por Henrique III, levou Hildebrando consigo para a Germânia. Esteve algum tempo em Colônia e em Worms, dirigindo-se depois a Cluny onde se fez monge. [34] Encontramo-lo novamente em Roma sob o pontificado de Leão IX quando é enviado como legado à Gália. Estêvão IX envia-o à Alemanha para notificar sobre sua elevação ao trono apostólico pelo clero e povo sem a tradicional intervenção da monarquia germânica, a imperatriz Inês. Hildebrando influi na eleição de Nicolau II. Brezzi atribui os dois principais atos do pontificado de Nicolau II (o decreto sobre a eleição pontifícia e o acordo com os normandos) à atuação de Hildebrando. [35] Sob o pontificado de Alexandre II (1061-1073), que fora discípulo de Lanfranco na abadia du Bec, na Normandia, Hildebrando desempenha a função de primeiro ministro de tal maneira «que é difícil distinguir no governo e na política da Santa Sé a parte respectiva do papa e de seu auxiliar». [36]

32. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 184.
33. **Idem, ibidem**, p. 184-185.
34. Alguns autores negam a estada de Hildebrando em Cluny.
35. Brezzi, **Roma e l'Impero Medioevale**, p. 254.
36. Fliche-Martin, **Histoire de l'Église**, 8, p. 58.

No dia em que se procedia ao sepultamento de Alexandre II, um tumulto se levantou: um grande grupo de clérigos e de outras pessoas clamavam: «Hildebrando bispo»! Esta aclamação espontânea foi ratificada pelos cardeais que se reuniram na Igreja de São Pedro *in vinculis*. O novo papa, que tomou o nome de Gregório VII, era pequeno e fraco de aparência. «Mas neste corpo habitava um espírito gigantesco. Foi o ideal dum monge pela piedade ascética e pelo espírito de abnegação, e foi o ideal de um papa pela sábia energia com que se impôs às autoridades políticas e eclesiásticas». [37]

Um traço característico da personalidade de Hildebrando é o pensamento constantemente voltado para a eternidade e a consciência de que vai prestar contas a Deus de seus menores atos. A piedade (em uma das cartas à condessa Matilde aconselha a comunhão diária), a caridade, o espírito de justiça e o amor à paz são aspectos essenciais da personalidade de Gregório VII. Na sua formação teológica deve ser assinalada a profunda influência das Sagradas Escrituras. A Patrística ele conhece principalmente através das obras de Gregório Magno.

Toda a obra reformadora de Gregório VII é praticada em função do elevado conceito que tem do poder pontifício, isto é, do primado romano. Seu primeiro cuidado é lutar contra a simonia e o nicolaísmo. Apela neste sentido para a colaboração do episcopado e dos príncipes. Assim é que entra em entendimentos com Henrique IV, da Alemanha, Filipe I, da França, Guilherme, o Conquistador, da Inglaterra, e com os príncipes italianos. Em relação ao Oriente, Gregório VII preocupa-se com a organização de uma expedição que socorra o Império Bizantino em face da instalação dos turcos seldjúcidas na Ásia Menor.

Em 1074, num sínodo quaresmal, o papa ordenou a deposição de quem, por simonia, houvesse obtido uma ordenação ou um benefício eclesiástico; ordenou também a suspensão dos clérigos incontinentes e proibiu que o povo assistisse às funções religiosas exercidas pelos clérigos desobedientes às decisões pontifícias que, frisava Gregório VII, eram as dos próprios santos Padres. Em 1075 os decretos de 1074 foram renovados com o acréscimo da proibição da investidura leiga e a excomunhão dos príncipes responsáveis. Compreende-se a violenta reação a esses decretos, especialmente no Império onde «os bispos possuíam a maior parte dos domínios imperiais e neles se baseava particularmente o poder real». [38] A luta entre Gregório VII e Henrique IV, «uma das figuras mais trágicas no trono da Alemanha», inclusive o famoso episódio de Canossa, já foi focalizada no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* a que remetemos o leitor. Mencionamos aí também a morte de Gregório VII em Salerno (1085).

Os decretos reformadores foram, de um modo geral, mal acolhidos nos reinos cristãos do Ocidente e por um momento parecia que a obra de Gregório VII estava fadada ao fracasso. O papa procura então aperfeiçoar o recrutamento do clero, torná-lo independente de todo o poder leigo e afirmar a autoridade da Sé Romana sobre a cristandade. Gregório VII promulga um Decreto sobre a Investidura leiga e publica o famoso *Dictatus papae*. O primeiro, cujo conteúdo exato se desconhece, proibia aos bispos receber cargo das mãos de um leigo e aos metropolitas (arcebispos de cidades importantes, às vezes antigas capitais de províncias romanas, com jurisdição sobre

37. Romag, **História da Igreja**, II, p. 112.
38. **Idem, ibidem**, p. 113.

os demais bispos da província eclesiástica, os bispos sufragâneos) de consagrar os que tivessem recebido nessas condições o cargo episcopal.

Examinemos, agora, o *Dictatus Papae* que apresenta os poderes pontifícios como Gregório os entendia e pensava pô-los em prática.

Eis o conteúdo do texto do *Dictatus:*

1. A Igreja Romana foi fundada só pelo Senhor.
2. Só o pontífice romano pode ser chamado, a justo título, universal.
3. Só ele pode depor ou absolver os bispos.
4. Seu legado, em um concílio, está acima de todos os bispos, mesmo que seja de grau inferior, e só ele pode pronunciar uma sentença de deposição.
5. O papa pode depor os ausentes.
6. Não se pode permanecer sob o mesmo teto daqueles que tiverem sido excomungados por ele.
7. Só ele pode, de acordo com as circunstâncias, estabelecer novas leis, reunir novos povos, transformar uma colegiada em abadia, dividir um bispado e unir os bispados pobres.
8. Só ele pode dispor das insígnias imperiais.
9. O papa é o único homem a quem todos os príncipes beijam os pés.
10. É o único cujo nome se pronuncia em todas as igrejas.
11. Seu nome é único no mundo.
12. É-lhe permitido depor os imperadores.
13. É-lhe permitido transferir os bispos de uma sé para outra, segundo a necessidade.
14. Pode, onde quiser, ordenar um clérigo de qualquer igreja.
15. O que tiver sido ordenado por ele, pode governar uma outra igreja, mas não combater; não deve receber de outro bispo um grau superior.
16. Nenhum sínodo pode ser chamado geral, sem sua ordem.
17. Nenhum texto e nenhum livro terá valor canônico, sem sua autoridade.
18. Sua sentença não pode ser reformada por ninguém e só ele pode reformar as de todos.
19. Não deve ser julgado por ninguém.
20. Ninguém pode condenar uma decisão da Sé Apostólica.
21. As causas importantes de toda a Igreja devem ser-lhe levadas.
22. A Igreja Romana nunca errou e, como atesta a Escritura, nunca errará.
23. O Romano Pontífice, se tiver sido ordenado canonicamente, torna-se indubitavelmente santo pelos méritos de São Pedro, como o testifica Santo Enódio, bispo de Pavia, de acordo, nisto, com numerosos Padres, como se pode ver no decreto do bem-aventurado Papa Símaco.
24. Por ordem sua e com sua autorização é permitido aos súditos acusar.
25. Pode, fora de uma assembléia sinodal, depor e absolver os bispos.
26. Quem não estiver com a Igreja Romana, não é considerado como católico.
27. O papa pode desligar os súditos do juramento de fidelidade feito aos injustos. [39]

Sobre o *Dictatus papae* cabem algumas considerações:

1) Cometeria grave erro quem pretendesse interpretar o texto desse

39. O texto latino até o n. 23 encontra-se em Brezzi, **Roma e l'Impero...** Tav. IX. Texto francês integral em Fliche-Martin, 8, p. 79-80. Texto espanhol em Llorca, **Historia de La Iglesia**, II, p. 383.

documento à luz das idéias modernas ou atentando somente para o sentido literal das palavras. Assim, por exemplo, o item 23 não pretendia afirmar que cada papa era santo. O texto refere-se evidentemente ao cargo sagrado de sumo pontífice, à dignidade pontifícia e não à santidade pessoal. Gregório VII considerava-se um humilde pecador e conhecia bem a fraqueza humana de muitos de seus antecessores.

2) Gregório VII visa acima de tudo um objetivo espiritual. «É indispensável insistir neste aspecto: o objetivo de Gregório VII é exclusivamente de natureza espiritual; seria injusto e fora de propósito estudá-lo a outra luz: se o grande reformador parece ter em vista duas finalidades distintas (revelando-se uma delas um pouco 'abusiva' aos olhos de alguns historiadores), a extirpação dos vícios e o reforço do poder pontifício, interessa observar que o seu programa não pode ser separado da tendência para a 'restauração duma ordem desejada por Deus'». [40]

3) O *Dictatus papae* encerra todo um vasto programa para a cristandade. Deve-se, entretanto, observar que este programa não é propriamente novo: «não há nenhuma das proposições enunciadas sob a qual não se possa colocar uma referência canônica» [41] Gregório VII situa-se na linha de Gelásio I, de Gregório Magno e de Nicolau I embora nenhum desses tivesse afirmado que o pontífice romano detém o direito de depor o imperador. [42]

Quais as conseqüências do *Dictatus?* «De fato, a execução coerente do *Dictatus* deu ao pontificado de Gregório VII uma importância extraordinária. A centralização do poder, baseado na convicção das dimensões universais de sua autoridade e responsabilidade, assumiu formas diversas. Com relação à hierarquia, Gregório VII diminuiu a importância do título de primaz, reduziu os poderes do arcebispo à consagração de seus sufragâneos e à presidência dos sínodos; os bispos diocesanos passaram a ser controlados diretamente por Roma. O papa continuou a enviar, e com maior freqüência ainda, legados plenipotenciários, seja temporários, para a solução de determinado assunto, seja permanentes, em algumas regiões. Um exemplo marcante é o de Hugo de Die, enérgico, zeloso e intransigente arcebispo de Lyon (após 1082), mais gregoriano que o papa. Podemos citar ainda Altman de Passau (Germânia, 1080), Anselmo de Lucca (Lombardia 1081) e Amado de Oléron (sudoeste da França, 1075). A ação destes homens foi considerável; não sabemos até que ponto eram justificados os protestos provocados por seus métodos drásticos; é certo que em alguns casos o papa reformou suas sentenças de deposição e excomunhão; sua carta a Hugo de Die, lembrando-lhe a tolerância e discrição da Igreja romana, deve ser tomada em consideração na análise do caráter de Gregório VII». [43]

Concílios romanos, concílios provinciais convocados pelos legados, sanções, exortações no sentido da pregação contra a simonia e o nicolaísmo foram os meios usados por Gregório VII em sua ação reformadora.

Cabe aqui uma observação curiosa: o país cujo clero melhor aderiu à reforma gregoriana foi a Inglaterra graças sobretudo à ação de Guilherme, o Conquistador, e de Lanfranco, que gozava de toda a confiança do papa. O legado pontifício pouco atuou, pois o absolutismo real não permitiu seu relacionamento íntimo com o clero. Guilherme opôs-se também à visita dos bispos ao papa.

40. Touchard, **História das Idéias Políticas, 2, p. 44.**
41. Fliche-Martin, **Histoire de l'Église,** 8, p. 83.
42. **Idem, ibidem.**
43. Knowles, **Nova História da Igreja,** II, p. 190.

Além do nicolaísmo e da simonia, Gregório VII enfrentou também a heresia de Berengário de Tours sobre a Eucaristia.

Vamos encerrar este breve estudo sobre o pontificado de Gregório VII com algumas linhas sobre o poder temporal do papa, na época, e sobre os soberanos medievais que se consideraram vassalos do pontífice. Quando Gregório VII subiu ao trono de Pedro, o domínio territorial da Santa Sé abrangia: a cidade de Roma, a *campagna* romana, a marca de Fermo, o ducado de Espoleto, Benevento, a Campânia e a província marítima. A Córsega e a Sardenha eram propriedades romanas e Gregório VII receberia, ainda, da condessa Matilde uma carta de doação à Santa Sé de todos os seus bens.

Deve-se registrar que Gregório não reivindicou para a Santa Sé, como um princípio geral, o direito de suserania sobre os Estados cristãos. Nenhum documento da época, nem mesmo de procedência dos adversários do papa (o próprio Henrique IV e juristas como Petrus Crassus) sugere que Gregório tenha tido a pretensão de, em virtude do *Dictatus Papae*, substituir-se aos príncipes no governo temporal, pois ele ensina a origem divina do poder temporal. Cabem, contudo, aqui três observações:

1) Gregório faz uso freqüente de termos que, no Direito Feudal, possuem um sentido definido tais como *fidelis, miles, servitium, auxilium.* Tais expressões são também correntes na linguagem eclesiástica com sentido diverso (as encíclicas solenes são endereçadas a todos os fiéis de São Pedro, *omnibus fidelibus sancti Petri*) e por si só não constituem indício de pretensões à suserania sobre os reinos ocidentais.

2) Gregório VII encontra, em sua época, uma suserania da Santa Sé sobre certos estados. Assim, por exemplo, os príncipes normandos Roberto Guiscard e Ricardo de Cápua haviam-se constituído vassalos de Nicolau II. O reino de Kiev e o ducado da Croácia-Dalmácia quando se transformou em reino, haviam solicitado o privilégio de tornar-se vassalos da Santa Sé.

3) Na Espanha e no sul da França, Gregório VII esforça-se por estabelecer laços temporais entre a Igreja Romana e os príncipes. Explica-se esta atitude em face de terras banhadas pelo Mediterrâneo Ocidental em virtude da ameaça muçulmana e da reconquista cristã na Península Ibérica.

Um estudo das relações de Gregório VII com os soberanos dos mais diferentes e distantes estados medievais (reinos escandinavos, Polônia, Boêmia, Hungria, Croácia Dalmácia, Inglaterra, França, reinos da Península Ibérica) revela não só o prestígio de que goza a Sé Apostólica mas também que o grande alvo da atuação do papa é a reforma dos costumes de acordo com os princípios evangélicos: «A grande preocupação de Gregório VII é de reformar os reis como ele reforma os bispos e os clérigos, isto é, obrigá-los a seguir as diretrizes morais do Evangelho às quais nenhum cristão pode furtar-se. Não duvida da origem divina do poder temporal: quer se dirija a Adelaide, condessa de Turim, a Geisa, duque da Hungria, a Haroldo Hein, rei da Dinamarca, ele afirma que o poder que eles exercem foi-lhe concedido pelo Senhor (e não pelo pontífice romano), mas, se os reis foram instituídos por Deus como os titulares da dignidade apostólica, Deus colocou-os abaixo dos papas». [44]

Os sucessores de Gregório VII prosseguem na luta pela reforma da Igreja. Urbano II (1088-1099), o grande papa da primeira cruzada (ver terceira parte do primeiro volume da *História do Mundo Feudal*), apesar das difíceis

44. Fliche-Martin, **Histoire de l'Église,** 8, p. 116.

condições nem que foi eleito, não abandonou os ideais gregorianos: renovou os decretos contra a simonia, a clerogamia e a investidura. Sob o pontificado de Calisto II (1119-1124) a Concordata de Worms (1122) punha fim oficialmente à luta pela investidura. O imperador renunciou à investidura pelo anel e pelo báculo (investidura religiosa que seria dada pela autoridade eclesiástica após uma eleição canônica), mas conservou a investidura feudal (o cetro por parte do imperador, e a vassalagem por parte do eleito). «Este compromisso nunca foi aceito pelos papas como definitivo; era solução provisória e de favor (*misericórdia*), com a renúncia a exigências legítimas; mas, na realidade, com esta concordata terminava a grande luta que por mais de sessenta anos convulsionou as altas esferas da Igreja. Era um compromisso prático. A grande polêmica teórica da supremacia do poder continuava sem solução, e iria reaparecer trinta anos mais tarde, e de uma forma ou de outra havia de continuar por muito tempo». [45]

Inocêncio III (1198-1216)

A luta entre o papado e o Império iniciada, de certa forma, entre Gregório VII e Henrique IV vai além do término oficial da Querela das Investiduras, isto é, além de 1122 (Concordata de Worms). Convém chamar a atenção do leitor aqui para a distinção entre os dois conflitos. Enquanto o problema das investiduras envolvia todo o mundo feudal, pois interessava a imperadores, reis, príncipes e senhores feudais saber se tinham ou não o direito de investir sacerdotes e bispos conferindo-lhes os símbolos do poder espiritual (báculo e anel), o conflito entre o papado e o império (chamada também a Querela entre Sacerdócio e Império) circunscrevia-se entre as duas mais altas autoridades da cristandade medieval: o papa e o imperador. Os reinados de Frederico Barbarroxa e de Frederico II constituem fases agudas desse conflito. Remetemos o leitor ao que já escrevemos no primeiro volume do *Mundo Feudal* sobre as relações desses imperadores com os pontífices romanos. No presente item pretendemos apenas focalizar rapidamente a figura de Inocêncio III que assinala o apogeu do poder pontifício na Idade Média. Antes, porém, cremos conveniente lembrar em breves linhas as tentativas de implantação da comuna romana. Esta se insere no contexto histórico das comunas italianas e ainda aqui devemos chamar a atenção do leitor para o que já escrevemos na obra supracitada.

Já vimos como a aristocracia romana aproveitou-se da extinção da dinastia carolíngia para assumir o poder temporal em Roma. A intervenção dos reis germânicos, a importante decisão de 1059 sobre a eleição pontifícia e a ação reformadora de Gregório VII haviam representado um duro golpe na hegemonia da aristocracia leiga. A luta entre o papado e o Império, entretanto, daria novo alento aos aristocratas. Um novo elemento porém aparece vigoroso na disputa pelo poder temporal com a aristocracia: trata-se da pequena nobreza coligada com a burguesia e a massa popular. Em 1143 o movimento comunal ocupa o Capitólio e a cidade passa a ser governada por um conselho que recebe o nome de Senado Romano. A velha fórmula S.P.Q.R. reaparece nas moedas. O Papa Lúcio II (1144-1145) tentou, em vão, reagir.

45. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 198.

O novo papa, Eugênio III (1145-1153), entrou em acordo com os revoltosos mas por pouco tempo e teve de abandonar várias vezes a cidade. Entra em cena nesta época a figura singular de Arnaldo de Bréscia, discípulo de Abelardo e cônego regular de Santo Agostinho. O concílio de Latrão (1139) já lhe havia condenado as idéias extremadas. Retirara-se então para a França onde, com Abelardo, lutara contra São Bernardo. Eugênio III permitira-lhe ir a Roma (1146). A pregação de Arnaldo de Bréscia apresenta um duplo aspecto: religioso e político. Vejamos apenas sua atuação política em Roma incitando o povo a administrar por si a cidade. Recordava «aos romanos que lhe competia dispor da suprema autoridade e que não deviam permitir mais fosse a 'sedem imperii, fontem libertatis, Romam, mundi dominam' (sede do império, fonte de liberdade, Roma, senhora do mundo) sujeita à escravidão». Brezzi nota que a pregação de Arnaldo em Roma revestiu de preferência um caráter religioso «e talvez a maior influência de Arnaldo na história comunal romana resida no fato de haver dado ao movimento insurrecional, contrário, como os outros movimentos comunais, às temporalidades eclesiásticas, a tendência mais radical de verdadeira rebelião do domínio papal». [46]

Graças à intervenção de Barbarroxa, deu-se o aprisionamento de Arnaldo que foi morto por ordem do prefeito de Roma (1155).

Entre o Papa Adriano IV (1154-1159) e a comuna estabeleceu-se uma nova paz. Os anos seguintes foram marcados por uma alternância de períodos de ruptura e de períodos de acordo. Alexandre III (1159-1181) e Lúcio III (1181-1185) viram-se forçados a abandonar Roma diante de movimentos revolucionários. Clemente III (1187-1191) entrou em acordo com a comuna: «as partes mais originais do acordo são aquelas em que os senadores declaravam restituir 'senatum et Urbem' (o senado e a cidade) ao papa, isto é, reconheciam-no como senhor e pediam-lhe a investidura dos cargos». [47] Em 1191 o povo revoltado escolheu como chefe Benedictus Carus Homo que recebeu o título de *Senator*. Doravante o chefe do executivo teria este título. No início do século XIII encontramos a comuna romana em revolta. «Bate-se por toda a parte em Roma, no Capitólio, no Circo Flamínio, no Campo de Marte, no Quirinal, no Coliseu, no Latrão. Graças à firmeza e à habilidade do papa um novo tratado é afinal concluído: a cidade conserva sua autonomia, a comuna subsiste mas o conselho e o senador serão nomeados pelo papa. De fato, Inocêncio III conseguiu recuperar em suas mãos o governo de sua capital». [48]

Passemos, agora, ao estudo do pontificado de Inocêncio III.

O diácono Lotário de Segni era o membro mais jovem do colégio cardinalício quando foi eleito como sucessor de Celestino III em 1198. O novo papa, que contava trinta e sete anos e pertencia à alta nobreza romana estudara teologia em Paris e direito canônico em Bolonha. «Inocêncio III será sempre mais jurista que teólogo». [49] O gênio de Inocêncio III «não era o de um pensador profundo ou de um zeloso pastor, mas de um jurista que formula princípios e sentenças e subordina os meios e os métodos a um objetivo claramente determinado. O que surpreende quem estuda seu pontificado é a enorme variedade de suas atividades, sua tenacidade de propósitos jamais abalada pelo fracasso ou perturbada pela intransigência, e a rapidez

46. Brezzi, **Roma e l'Impero Medioevale**, p. 329.
47. Idem, ibidem, p. 373-374.
48. Homo, **Rome Médiévale**, p. 240.
49. Llorca, **Historia de la Iglesia Catolica**, II, p. 553.

e clareza de seus julgamentos».[50] Três objetivos caracterizam o pontificado de Inocêncio III:

1) Organização de uma cruzada; 2) extensão do poder papal sobre toda a cristandade; 3) reforma da cristandade.

Sobre Inocêncio III e a cruzada, o leitor deverá ter presente o que já foi escrito a respeito da quarta cruzada, no primeiro volume da *História do Mundo Feudal*. Sublinhe-se que Inocêncio III condenou veementemente o desvio dessa cruzada de suas finalidades. Vale reproduzir aqui alguns trechos da mensagem do papa a seu legado, manifestando sua completa desaprovação à atitude dos cruzados: Para Pedro, Cardeal, Presbítero do título de São Marcelo, Legado da Sé Apostólica (12 de julho de 1205).

(...) Soubemos e descobrimos pelas vossas cartas que havíeis absolvido dos seus votos de peregrinação e das suas obrigações de cruzada todos os cruzados que tinham permanecido a defender Constantinopla desde o último março até ao presente. É impossível não me manifestar contra vós, pois nunca haveríeis devido nem podido dar tal absolvição (...)

Como poderá na verdade a Igreja grega ser trazida à união eclesiástica e à devoção pela Sé Apostólica, quando tem sido assediada por tantas aflições e perseguições, de tal maneira que não vê nos latinos senão um exemplo de perdição e de obras tenebrosas e que agora, com razão, os detesta mais do que a cães? Porque aqueles que deveriam prosseguir os objetivos de Jesus Cristo e não os seus próprios, aqueles cujas espadas deveriam ser usadas contra os pagãos e estão agora ensopadas em sangue cristão, não pouparam idade nem sexo. (...) Não satisfeitos em saquear o tesouro imperial e roubar os bens dos príncipes e homens de menor importância, puseram também as suas mãos nos tesouros das igrejas, e, o que é mais sério, nos seus próprios bens. Arrancaram mesmo frontais de prata dos altares e fizeram-nos em pedaços entre eles. Violaram os lugares sagrados e deles tiraram cruzes e relíquias. (....) Também, sob que pretexto poderemos apelar para os outros povos ocidentais a fim de ajudarem a Terra Santa e assistirem ao Império de Constantinopla? Quando os cruzados, tendo abandonado a peregrinação proposta, voltam absolvidos para suas casas; quando aqueles que saquearam o citado Império vêm embora e voltam a casa com o seu saque, livre de culpas. (....) («Innocentii III, Romani Pontificis Opera Omnia, epist. 136» in. J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina t. CCXV, Paris 1891 — Tradução contida em «Textos Históricos Medievais» — Fernanda Espinosa, p. 303-304).

Aos venezianos Inocêncio lançou a veemente acusação de haverem desviado a cruzada: «Vós haveis desviado e feito desviar o exército cristão da boa rota para a má rota..., haveis afastado este exército tão numeroso... que se reuniu com tanta dificuldade que custou tanto para ser conduzido, com o qual tínhamos a fundada esperança de não somente recuperar Jerusalém mas ainda de tomar a maior parte do reino do Egito...» (Apud Morrison, *Les Coisades*, p. 56).

A concepção do poder papal, segundo Inocêncio III, situa-se na linha de Gregório VII: o pontífice sublinha a supremacia do poder espiritual sobre o temporal, acentuando a dependência deste em relação àquele: «Deus, criador do universo, ficou duas grandes luminárias no firmamento do céu; a luminária maior para dirigir o dia e a luminária menor para dirigir a noite. Da

50. Knowles, **Nova História**, II, p. 314.

mesma maneira, para o firmamento da Igreja universal, como se se tratasse do céu, nomeou duas grandes dignidades: a maior para tomar a direção das almas, como se estas fossem os dias, a menor para tomar a direção dos corpos, como se estes fossem as noites. Estas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Assim como a Lua deriva a sua luz da do Sol e na verdade é inferior ao Sol tanto em quantidade como em qualidade, em posição como em efeito, da mesma maneira o poder real deriva o esplendor de sua dignidade da autoridade pontifícia; e quanto mais intimamente se lhe unir, tanto maior será a luz com que é adornado; quanto mais prolongar (essa união), mais crescerá em esplendor (...)».[51]

Sobre estas idéias de Inocêncio III a respeito do poder papal vale repetir as seguintes observações contidas na *História das Idéias Políticas* de Touchard: «Este papa, que prezava o título de 'vigário de Deus' ou o de 'vigário de Cristo e sucessor do príncipe dos apóstolos', evolui numa atmosfera mais espiritual do que a maioria das vezes se afirmou. É certo que escreveu: 'Tal como a lua recebe a sua luz do Sol, ao qual é inferior pelas dimensões, pela qualidade, pela posição e pela potência, assim o poder real recebe da autoridade pontifícia o esplendor de sua dignidade'. Pensava, é certo 'que em nenhuma parte a liberdade é mais respeitada do que nos lugares onde a Igreja romana exerce a sua plena autoridade nas coisas temporais como nas coisas espirituais'. Mas não é menos incontestável que ele soube distinguir o seu poder, que se impõe *ratione peccati*, do poder que intervém *ratione feudi*. 'Instruído pela experiência de século e meio', escreveu-se há pouco, 'ele compreendeu que era impossível submeter toda a autoridade ao papa, sem dúvida porque discerniu na realização deste desejo a origem da degradação do poder espiritual'. (Robert Folz, 'La Papauté Médiévale vue par quelques uns de ses Historiens Récents', *Revue Historique*). Os dois gládios foram-lhe entregues, mas apenas para a salvação dos homens e do mundo, não para o exercício habitual do poder temporal (este exercício é-lhe permitido *casualiter*, ou *causa urgente*): tal como Hugo de São Vítor ou João de Salisbury, ele respeita o poder feudal ou o poder real; em face do império, mostra-se prudente. Tal como Gregório VII, mas de uma maneira menos precisa ainda e menos equívoca também, Inocêncio III tem uma concepção do seu pontificado acima de tudo espiritual: não se pode ver nele um adepto 'tardio' das concepções teocráticas; soube ter em conta a evolução dos fatos e das idéias».[52]

Depois dessas considerações, passemos a um rápido exame da atuação de Inocêncio III. Uma das primeiras preocupações do pontífice foi firmar sua autoridade na própria Roma e, a seguir, nas demais regiões dos Estados da Igreja. As reações da comuna de Roma contra a autoridade de Inocêncio III resultaram infrutíferas: tudo terminou com a reafirmação da supremacia pontifícia.[53]

A posição de Inocêncio III em face do Império, mais precisamente, diante de Otão IV e de Frederico II, já foi estudada no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* (capítulo sobre a Alemanha). Lembremos aqui a importante declaração de Inocêncio sobre a *Translatio Imperii* (Transferência do Império) com que justificou a interferência pontifícia na eleição imperial: «É bem

51. Espinosa, **Textos Históricos Medievais**, p. 300.
52. Touchard, **História das Idéias Políticas**, 2, p. 82.
53. O leitor encontrará detalhes da atuação de Inocêncio III frente à comuna romana em Brezzi, **Roma e l'Impero Medioevale**, p. 390 e seguintes.

conhecido que o negócio do império pertence ao papa *principaliter* e *finaliter*; em princípio e historicamente foi a Igreja romana que, procurando um defensor, transferiu o Império dos gregos para os germanos; e, em última análise, porque se recebe de outro a coroa real, de nós recebe a coroa do Império» *(Cum et negotium Imperii ad Nos principaliter et finaliter pertinere noscatur: principaliter quidem, quia per Romanan Ecclesiam fuit a Graecia pro ipsius specialiter defensione translatum; finaliter autem, quoniam etsi ab alio regni coronam recipiat, a Nobis tamen coronam Imperii recipti Imperator).*

Quatro séculos depois da coroação de Carlos Magno por Leão III (ver primeiro volume da *História dos Reinos Bárbaros)* este ato era recordado pelo papa com o fim de justificar a posição assumida em face da escolha do imperador.

João-sem-Terra, como já vimos no primeiro volume do *Mundo Feudal*, depois de consultar seus barões *(Communi consilio baronum nostrorum)* entregou todo seu reino (inclusive a Irlanda) à Santa Sé, recebendo-o de volta como feudo, em troca de uma contribuição anual. O ato de Inocêncio III desaprovando a Magna Charta explica-se por ter sido a atitude dos barões encarada como rebeldia contra o rei legítimo. «Não entendeu, ou pelo menos assim pareceu aos ingleses, as forças que estavam em ação na Inglaterra, e tomou o partido de quem era um vassalo obediente do papa, mas era também um rei desleal e tirânico». [54]

Filipe Augusto tendo enviuvado de Isabel de Hainaut, desposou em segundas núpcias a princesa Ingeborga, irmã de Canuto VI, da Dinamarca. Por razões ignoradas o rei francês separou-se da dinamarquesa e intentou uma ação de anulação do casamento. Um sínodo episcopal reunido em Compiègne pronuncia uma sentença de anulação (1193). O rei da Dinamarca porém representou ao Papa Celestino III que rejeitou a decisão de Compiègne como nula. Filipe Augusto entretanto contrai novas núpcias com Inês de Meranie. Inocêncio III, sucessor de Celestino III, advertiu o monarca francês. «Mas nem exortações, nem ameaças foram capazes de quebrar a pertinácia do rei. Finalmente, Inocêncio excomungou-o e lançou o interdito sobre o reino (1200). Filipe se viu, deste modo, obrigado a submeter-se e prometeu reabilitar a sua legítima esposa. Não cumpriu, porém, logo a sua promessa, senão em 1213, depois da morte de Inês e de novas infrutíferas tentativas de dissolver o matrimônio». [55]

O interdito consistia na proibição do culto divino numa determinada região. Era aplicado de várias maneiras. «Algumas vezes se proibiam todos os atos do culto público, outras vezes eram permitidos, ao menos, os atos mais necessários, como batismo, sacramentos dos moribundos e celebração da missa a portas fechadas». [56]

Filipe Augusto recusou pôr-se à frente da Cruzada contra os Albigenses. No item sobre as heresias medievais estudaremos o conteúdo doutrinário desta seita que se difundia alarmantemente pelo sul da França onde obteve a adesão da burguesia e dos senhores feudais. Um clero pouco instruído também havia sido contaminado pela heresia. O conde Raimundo VI de Tolosa favoreceu a doutrina herética da qual também, no fundo, participava. Inocêncio III enviou para a região de Tolosa monges cistercienses e legados.

54. Knowles, **Nova História**, II, p. 314.
55. Romag, **História da Igreja**, II, p. 143.
56. **Idem, ibidem**, p. 99.

«O resultado foi insignificante, ainda mais que sua ostentação de riqueza e luxo contrastava com a edificante austeridade dos 'perfeitos'. Um remédio a longo prazo foram os dominicanos, mendicantes, como veremos; por enquanto foram inúteis todos os esforços. Raimundo VI foi excomungado por apoiar a heresia, e ser ele mesmo um quase herege; e o legado Pedro de Castelnau foi assassinado por um emissário do conde (janeiro de 1208). Chocado, Inocêncio concluiu pela cumplicidade de Raimundo, e fez apelo ao rei da França Filipe Augusto, para lançar uma cruzada. O rei não se apressou, mas os barões, em grande número, assumiram a empreitada, a qual estavam ligadas as recompensas costumadas das cruzadas». [57] A cruzada contra os albigenses revestiu às vezes inaudita crueldade. Assim, por exemplo, o saque de Béziers (julho de 1209) e o massacre de sua população é, sem dúvida, uma página negra na História Medieval. Deve-se, contudo, notar que os horrores da cruzada foram exagerados «por historiadores e panfletários que, através dos crimes dos 'bárbaros do Norte' procuraram atingir a Igreja». [58] Assim, por exemplo, a tomada de Carcassone efetuou-se sem a repetição das cenas sangüinárias do episódio de Béziers.

Em agosto de 1209 Simão de Montfort, que acabava de regressar da Terra Santa, foi escolhido Chefe da cruzada. Tratava-se de um normando do Vexin, suserano nas rigões de Conflans, Epernon, Houdan e de Montfort d'Amaury que dera o nome à família: era também conde de Leicester na Inglaterra. [59] A personalidade e a atuação de Montfort têm sido apreciadas de modo diverso pelos historiadores. Villoslada observa que Montfort «acompanha suas conquistas com ações de incrível fanatismo e crueldade». [60] Já Daniel-Rops assim descreve o conde de Leicester: «Com quarenta e cinco anos de idade, vigoroso, bravo até a loucura, era um cristão de uma fé exemplar, sempre pronto a dar sua vida pela Igreja. Nem mais cruel, de resto, que os homens de seu tempo e nem mais brando. Pretenderam fazer dele um monstro, possuído pelo desejo de homicídio; foi bem mais 'um soldado que se bateu por sua fé sem consideração consigo mesmo e com os outros'. Instalado legitimamente, segundo as leis feudais, sobre as terras de Raimundo-Rogério, ia assumir sozinho, apenas cercado de um pequeno número de fiéis e de uns quatro mil homens, a responsabilidade da cruzada e da luta contra a heresia». [61]

A luta no sul da França iria durar anos e em certos momentos adquiriu a característica de um feroz duelo entre Raimundo VI de Tolosa e Simão de Montfort. Este derrotou Pedro II de Aragão na batalha de Muret, em setembro de 1213 (ver primeiro volume do *Mundo Feudal*, respectivamente reinados de Felipe Augusto (p. 150) e de Pedro II de Aragão (p. 431). Seguem-se novas vitórias de Simão. Tolosa é ocupada. Em janeiro de 1215 um concílio reunido em Montpellier proclamou o vencedor príncipe da região conquistada e pediu a Inocêncio III que confirmasse essa decisão. O conde de Tolosa, entretanto, dirigira-se a Roma para defender seus interesses. O papa aguardou a decisão do Concílio de Latrão que instalou no sul da França os senhores do Norte em lugar dos antigos proprietários. Após a morte de Inocêncio III todo o sul se conflagra. Como auxílio do seu filho Raimundo VII, o velho conde de Tolosa retoma a ofensiva. Simão de Montfort vai sitiá-lo

57. Knowles, **Nova História**, II, p. 399.
58. Rops, **l'Église de la Cathédrale et de la Croisade**, p. 674.
59. **Idem, ibidem**, p. 675.
60. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 583.
61. Rops, **l'Église de la Cathédrale et de la Croisade**, p. 675.

em Tolosa mas perece vitimado por uma pedra jogada da muralha (junho de 1218). Raimundo VI morre em 1222, mas a situação só se normaliza em 1229 com a intervenção dos capetíngios (ver no primeiro volume do *Mundo Feudal*, reinado de Luís IX).

Knowles assim julga a atuação de Inocêncio III na cruzada dos Albigenses: «Ao que parece, enganou-se a respeito do caráter e dos objetivos de Raimundo de Tolosa e de Simão de Montfort, e chamou das profundezas espíritos que depois não conseguiu esconjurar».[62]

Na Península Ibérica Pedro II de Aragão e Afonso IX de Leão foram advertidos pelo papa em virtude de problemas matrimoniais. Inocêncio III chegou a usar contra o monarca leonês as armas da excomunhão e do interdito. Deve-se observar que o problema político fundamental da Península Ibérica, a reconquista, mereceu especial atenção do pontífice. «Repetidas vezes escreveu aos bispos exortando-os a fazer todo o possível para que o rei de Castela tivesse as mãos livres a fim de lutar contra os sarracenos».[63]

A atuação de Inocêncio III alcança todos os reinos cristãos da Europa. Em Portugal, adverte D. Sancho I por não cumprir seus deveres de cristão. Na Noruega, na Suécia, na Dinamarca e até na distante Islândia faz ouvir sua voz «admoestando os bispos ou defendendo a liberdade eclesiástica em face das intromissões dos príncipes».[64] Na Polônia promove a reforma do clero apoiando os esforços do arcebispo Henrique de Gnesen e toma sob sua proteção o ducado de Cracóvia.[65] Na Hungria intervém na luta entre Emerico e André, filhos do rei Bela III. Na Boêmia concede a coroa real ao duque Otocar e a faculdade de erigir em Praga uma sede metropolitana. Na Bulgária, Inocêncio III reconhece a Kalojan o título de rei dos búlgaros e dos valáquios e outorga ao arcebispo de Trnovo o título de primaz. Procurou, em colaboração com os monarcas escadinavos, propagar o evangelho nas regiões da Livônia e da Estônia. Preocupou-se também com o Oriente cismático. Viu com prazer a união da Igreja sérvia e enviou ao rei Leão da Armênia por meio de um legado apostólico a coroa real.[66] Em Constantinopla foi erigido um patriarcado latino como conseqüência da quarta cruzada.

Um dos mais importantes atos do pontificado de Inocêncio III foi a realização do quarto concílio de Latrão, o 12º concílio ecumênico, que o papa inaugurou em novembro de 1215 indicando os escopos da magna assembléia: libertação da Terra Santa, reforma da Igreja e extinção das heresias. Voltaremos, mais adiante, a este concílio.

O pontífice não pôde realizar o projeto de uma nova cruzada, pois faleceu em Perugia aos 12 de julho de 1216. Inocêncio III soube dirigir com sabedoria toda a Cristandade: «provam-no suas cartas e decisões, o resumo de toda a vida cristã nos decretos do concílio de Latrão, a extensão a todos os religiosos das salutares constituições dos Cistercienses, e, acima de tudo, sua clarividência e a sabedoria verdadeiramente apostólica ao encorajar os novos ideais e objetivos de São Domingos e São Francisco. De Inocêncio III já se disse com razão que era 'mais dinâmico que fascinante, objeto mais de admiração que de amor', mas as poucas notícias diretas que temos a seu respeito são as das *Vidas* de São Francisco, de Geraldo de Gales e de Santo Tomás de Marlborough, que nos apresentam uma pessoa capaz de dialogar

62. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 314.
63. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 565.
64. Idem, ibidem.
65. Idem, ibidem.
66. Idem, ibidem.

com diferentes tipos de pessoas, de acordo com suas palavras e capacidade. É verdade que suas palavras e escritos, na forma em que nos foram transmitidos, não conseguem impressionar-nos como certos propósitos pessoais de Gregório VII, mas não é possível classificar todo o pontificado de Inocêncio III como uma exibição de poder político, ou como expressão das ambições de um homem egoísta, ou mesmo como mera conquista de uma inteligência eficiente. A impressão que nos dá é mais a de uma pessoa preocupada em empregar e dilatar todos os poderes de seu ofício para a prosperidade e o progresso de algo mais elevado, a Igreja de Cristo na Europa, e a salvação eterna de seus filhos. Já foi chamado o maior dos papas. Talvez seja exagero, mas é certo que Inocêncio III deve ser colocado entre os mais hábeis; apenas por hipóteses podemos avaliar o alcance de sua obra, caso ele tivesse vivido mais uns vinte anos».[67]

Bonifácio VIII (1294-1303)

«Durante sessenta anos, da eleição de Inocêncio III à morte de Inocêncio IV (1198-1254), a Igreja foi governada por uma série de papas competentes, de forte personalidade. Eram pessoas de honestidade pessoal, elevados ideais, e grande inteligência, e todos se empenham em manter e aumentar a supremacia da Só Apostólica. Todos eles eram peritos em matéria de direito canônico, como era ensinado em Bolonha e praticado na Cúria».[68]

Honório III (1216-1227), Gregório IX (1227-1241), Inocêncio IV (1243-1254) e Gregório X (1271-76) foram já mencionados no I volume da *História do Mundo Feudal* quando estudamos as relações entre o imperador e o papado. Sobre Inocêncio IV, antigo professor de Direito Canônico em Bolonha, convém fazer algumas observações. No 1º concílio de Lyon (13º ecumênico) Inocêncio IV inaugurou a assembléia com um sermão sobre as cinco chagas da cristandade: a relaxação do alto e do baixo clero, a nova queda de Jerusalém, o cisma oriental e a condição delicada do Império Bizantino, a invasão mongólica e a perseguição de Frederico II movida contra a Igreja. Contra o imperador foi pronunciada a sentença de excomunhão e deposição. Frederico II dirigiu então aos príncipes e magnatas da Europa uma *encíclica* contra a sentença de deposição *(Encyclica contra depositionis sententiam)* inspirada por Pier della Vigna. O imperador afirmava que nenhuma lei humana ou divina concedia ao papa o poder de depor o imperador ou os reis e príncipes.

Villoslada comenta: «A semeadura de tais idéias contrárias ao poder do papa em assuntos temporais, causou um dano incalculável não precisamente a Inocêncio IV mas a todo o Pontificado; seus efeitos se fizeram notar mais tarde nas controvérsias de Felipe, o Belo (Flotte, Nogaret), com Bonifácio VIII e de Luís da Baviera (Ockam, Marsílio de Pádua) com João XXII».[69]

Inocêncio IV, respondendo a Frederico II, leva bem mais longe que Inocêncio III as teses sobre o poder pontifício: «O rei dos reis constituiu-nos sobre a terra como seu mandatário universal *(legatio generalis)* e atribuiu-nos a plenitude do poder dando-nos, ao príncipe dos apóstolos e a nós, o

67. Knowles, **Nova História**, p. 315.
68. Idem, ibidem, p. 355.
69. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 616.

poder de ligar e desligar na terra não somente qualquer um *(non solum quemcumque)* mas também o que quer que seja *(sed quidcumque)*. Se o sacerdócio da antiga lei podia transferir a realeza de uma pessoa para outra, com maior razão têm este poder os herdeiros do sacerdócio de Cristo. Pode pois o Romano Pontífice exercer seu poder pontifical sobre todo cristão ao menos ocasionalmente *(saltem casualiter)*, principalmente em razão de pecado *(maxime ratione peccati)*. O poder de governo temporal não pode ser exercido fora da Igreja, pois que não há poder constituído por Deus fora dela...

Revelam falta de perspicácia e não sabem remontar à origem das coisas, os que imaginam que a Sé Apostólica recebeu de Constantino a soberania do Império, quando já existia anteriormente, como se sabe, natural e potencialmente *(naturaliter et potentialiter)*...»[70]

«Entre Inocêncio IV e Bonifácio VIII os papas não eram em maioria, nem canonistas experimentados nem políticos de gênio, mas como também não havia um imperador reconhecido como tal, não tiveram que envolver-se em grandes polêmicas».[71] Depois da morte de Nicolau IV (1288-1292), primeiro papa franciscano, os cardeais divididos pela rivalidade entre os Colona e os Orsini levaram dois anos e três meses para a escolha de um novo pontífice. O eleito foi um humilde eremita que fundara uma ordem austera: Pedro de Morrone. O novo papa tomou o nome de Celestino V. Sua coroação reuniu em Áquila uma imensa multidão que vinha pedir a bênção do santo mas totalmente inexperiente pontífice. Em breve estava patente a total incapacidade de Celestino V para governar a Igreja. As más línguas diziam que ele governava não *ex plenitude suae potestatis* (da plenitude de seu poder) mas ex *plenitude suae simplicitatis* (da plenitude de sua simplicidade). O humilde monge compreendeu a necessidade de renunciar e fê-lo em dezembro de 1294, em Nápoles.[72]

Dante alude à abdicação de Celestino V como *«il gran rifiuto»:*

vidi e conobbi l'ombra di colui
che fece per viltá il gran rifiuto
(Inferno, III, 58-59).

Celestino V morreu como simples monge e foi alçado à glória dos altares pelo Papa Clemente V.

Dez dias após a abdicação, os cardeais elegiam em Nápoles o cardeal Benedito Gaetani que tomou o nome de Bonifácio VIII, um dos papas mais controvertidos da História. Romag assim caracteriza seu pontificado: «Começa com ele a decadência do poder papal. Querendo acentuar ainda mais do que o fizeram os seus antecessores, sobretudo Inocêncio III, o universalismo e o predomínio da Igreja, não tomou em consideração a grande mudança que se realizava desde os tempos de Inocêncio. Por isso os seus planos tiveram de fracassar tragicamente. Devido a seu caráter brusco e altivo, à sua cobiça e a seu nepotismo desmesurado, surgiram, em breve, não poucos inimigos contra ele, não por último todos os amigos de Celestino V. Receando que estes pudessem abusar do papa-monge, fê-lo guardar num honesto cativeiro até a morte (1296). Mas a luta mais dolorosa, que preenche quase todo o pontificado de Bonifácio, é a que teve com Filipe, o Belo, rei da França».[73]

70. Pacaut, **Les Structures,** p. 189-190 e Llorca, **História,** II, p. 618.
71. Knowles, **Nova Historia,** II, p. 360.
72. Eis os termos da renúncia, única na História da Igreja: «Ego Caelestinus papa V, motus ex legitimis causis... sponte ac libere cedo papatui et expresse renuntio loco et dignitati, oneri et honori».
73. Romag, **História da Igreja,** II, p. 157.

Antes de prosseguirmos na análise da personalidade de Bonifácio VIII e dos principais atos de seu pontificado que, sem dúvida, apresentam também aspectos altamente positivos, vamos lembrar ao leitor rapidamente a situação contemporânea e acentuar, mais uma vez, pois já o fizemos em outros capítulos da presente obra, o papel do Direito Romano e dos juristas na elaboração de uma doutrina favorável ao poder real.

O panorama político da Europa não se revelava animador.

Na Alemanha a morte de Rodolfo de Habsburgo († 1291) deixava vacante o trono imperial que era disputado por Adolfo de Nassau e Alberto da Áustria. França e Inglaterra guerreavam-se. Na Dinamarca, sob o reinado de Erico VI, as imunidades eclesiásticas eram violadas e encarcerava-se o arcebispo de Lund. Em Portugal D. Diniz interfere nos bens eclesiásticos. Na Toscana, guelfos e guibelinos fazem-se mutuamente uma guerra de extermínio. Veneza e Gênova disputavam a supremacia no Oriente onde São João d'Acre caíra em poder dos infiéis. O sul da Itália e a Sicília assistiam à disputa de angevinos e aragoneses pelo poder.

Na época de Bonifácio VIII havia muito que a influência do Direito Romano vinha atuando no sentido de fortalecer o poder do monarca. O jurista Pillio defendeu no século XIII que a *plenitudo potestatis* pontifícia só se exercia validamente *in divinis*. Segundo Accúrsio, o papa não deveria intrometer-se nas coisas temporais e nem o monarca nas coisas espirituais. Bracton, na Inglaterra, e Beaumanoir na França ensinavam doutrina semelhante.

Para os legistas, como já sublinhamos, o soberano de uma nação devia ser o *princeps* no sentido romano do vocábulo: fonte de todo o direito *(Quidquid principi placuit, legis habet vigorem)*. «No campo internacional, o príncipe, segundo os legistas, não devia reconhecer autoridade alguma superior à sua; cada Estado gozava de uma autonomia absoluta. O imperador era como um príncipe qualquer, e o papa não podia imiscuir-se em assuntos que não fossem estritamente espirituais. O poder do rei provinha diretamente de Deus, perante quem era unicamente responsável; de modo algum era tolerável a opinião de certos canonistas, compartilhada por alguns papas, segundo a qual aquele poder procedia de Deus porém mediante o Romano Pontífice. Não contentes em acentuar a separação e mútua independência dos dois poderes, alguns legistas contagiados de regalismo, como Pedro Flotte, Dubois, Nogaret, etc. estendiam o *ius regium* até a «reformatio regni et ecclesiae gallicanae», permitindo ao monarca a colação de prebendas, o usufruto dos benefícios vacantes e até a abolição da propriedade eclesiástica. Assim, com o pretexto de defender a Igreja Nacional, restringem a liberdade do Romano Pontífice, impedem o contacto das Igrejas particulares com Roma (o intermediário será o parlamento, onde imperam os legistas), interferem na administração de dioceses, abadias e paróquias e negam que o papa possa desligar os súditos do juramento de fidelidade ao rei.

Conhecida a ideologia dos conselheiros do rei da França, ser-nos-á mais fácil compreender seus atritos e conflitos com Bonifácio VIII, representante da tese hierocrática, segundo a qual a espada espiritual como a temporal, competem ao Romano Pontífice, Vigário de Cristo.[74] Vale observar aqui a distância que vai entre os conselheiros de Henrique IV «pobres de idéias e pouco convincentes» (Touchard, *História das Idéias Políticas*, 2, p. 89) e os legistas de Filipe, o Belo. Os tempos eram outros: os reis estavam fir-

74. Llorca, **Historia de la Iglesia,** III, p. 1068.

mamente no caminho da centralização monárquica dos poderes, fenômeno intimamente ligado à formação do Estado Nacional.

Passemos agora aos acontecimentos do pontificado de Bonifácio VIII. O novo papa era originário da nobre família dos Gaetani e nascera em Anagni. Possuía um físico imponente que causava impressão de severidade e majestade. Ao lado de excelente formação em direito eclesiástico, era dotado de extraordinária clareza de pensamento e de expressão. Possuía também larga experiência na administração da Igreja, pois desempenhara elevados cargos sob o pontificado de seus antecessores.

Em fevereiro de 1296 Bonifácio VIII publicou a famosa bula «clericis laicos» redigida em termos gerais (não se dirigia especificamente ao rei da França) e que fulminava com a excomunhão todos os «imperadores, reis, príncipes, duques, etc.», que sem autorização da Sé Apostólica exigissem do clero qualquer taxa ou tributo. Cabem aqui duas observações: 1) O conflito entre os soberanos da Inglaterra e da França levara-os a exigir impostos sobre os bens da Igreja.

2) A bula *clericis laicos*, a não ser pelo tom, renovava em princípio decisões dos Concílios II e IV de Latrão e do II Concílio de Lião. Na Inglaterra a reação do rei foi violenta: decretou novos impostos extraordinários para poder continuar a guerra com a França. O clero, escudado na bula, reagiu e o rei teve que ceder (ver primeiro volume do *Mundo Feudal*).

Na França, Filipe, o Belo, proibiu a exportação de ouro e prata em lingotes, em moedas ou em outras formas e de outros bens. Esta medida lesava as finanças pontifícias. Bonifácio VIII reagiu pela bula *Ineffabilis amoris* (setembro de 1296) em que ameaçava o rei com a ira divina.

Seguiu-se uma trégua caracterizada por um recuo do pontífice que se mostrou extremamente tolerante com Filipe, o Belo. Em agosto de 1297 a canonização de Luís IX, avô do soberano francês, parecia selar a paz entre ambos. Note-se que entre as causas do recuo de Bonifácio VIII encontra-se o fato de não haver tido o apoio unânime do clero francês.

Antes de expormos a segunda fase do conflito com Filipe, o Belo, vamos considerar brevemente alguns outros aspectos do reinado de Bonifácio VIII. Na Itália o papa teve que enfrentar a oposição da seita dos espirituais, constituída por monges fanáticos entre os quais figurava Jacopone de Todi, famoso por suas diatribes contra a cúria papal, a riqueza e a ciência humana representada por Aristóteles, Platão e pela Universidade de Paris.

Bonifácio VIII teve também como adversários os membros da poderosa família Colonna cujos palácios existentes em Roma foram demolidos (julho de 1297) e cujos bens foram confiscados. Entre as praças fortes conquistadas aos Colonna figura a de Palestrina onde estavam refugiados, entre outros adversários do papa, Sciarra Colonna e Frei Jacopone. Como experiente canonista, Bonifácio VIII interessou-se pela codificação do Direito Canônico. Escolheu assim um grupo de renomados canonistas que prepararam uma nova coleção de decretos e constituições para integrarem o *Liber sextus do Corpus Juris Canonici*.

Bonifácio VIII interessou-se vivamente no sentido de firmar a paz entre a Inglaterra e a França. É curioso e também sinal dos tempos que os monarcas beligerantes tenham aceitado a arbitragem de Bonifácio VIII não como papa (para que não dissesse estar atuando em virtude de sua *plenitudo potestatis)* mas como *Benedito Gaetani*.

Ponto alto do pontificado de Bonifácio VIII foi a comemoração do primeiro Ano Santo ou Jubilar que se conhece na História da Igreja. Milhares de peregrinos vieram então a Roma. Os autores contemporâneos exaltam a magnitude da celebração religiosa. Villani, cronista florentino, diz que às vezes se reuniam em Roma cerca de duzentas mil pessoas, enquanto outras iam e vinham pelas estradas. Dante situou no ano do jubileu a visão que o salvou da selva do pecado, colocando-o no caminho da salvação.

Coube ao Papa Bonifácio VIII a glória de haver fundado a Universidade de Roma (junho de 1303) para alunos procedentes de diversas partes do mundo *(de diversis mundi partibus)*, com todos os privilégios das demais universidades. É verdade que Carlos I de Anjou, ao ser nomeado senador romano, havia publicado um edito estabelecendo na Urbe um *Studium generale.* Esta instituição, entretanto, nunca chegou a existir.[75]

Vale mencionar aqui o envio de Carlos de Valois a Florença (1301) pelo Papa Bonifácio VIII com o fim de apaziguar os ânimos (ver primeiro volume do *Mundo Feudal)*. O Valois mostra-se parcial e causa o exílio de muitos cidadãos entre os quais Dante, o que explica a aversão do poeta ao pontífice considerado injustamente como o responsável pelos desmandos do irmão de Filipe, o Belo.

Alberto, filho de Rodolfo de Habsburgo (ver primeiro volume do *Mundo Feudal)* foi eleito imperador sem a audiência de Bonifácio VIII que negou seu reconhecimento ao monarca. A situação agravou-se com a aliança entre Alberto e Filipe, o Belo. Só em 1303 é que o soberano germânico foi reconhecido pelo pontífice que, no consistório de 30 de abril desse ano, pronunciou um discurso perante os enviados de Alberto, repetindo a tese tradicional de que o papa e o imperador estão entre si como o sol e a lua *(et sicut luna nullum lumen habet, nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet, nisi quod recipit ab ecclesiastica potestate:* e assim como a lua não tem luz alguma a não ser a que recebe do sol, assim nenhum poder terreno tem algo a não ser o que recebe do poder eclesiástico). Bonifácio VIII menciona ainda a transferência do Império «dos gregos para os germanos».

Os desmandos de Filipe, o Belo, em relação às leis canônicas iriam provocar novo conflito com o papa. A ocasião foi o julgamento do Bispo Saisset (adversário do rei e que usava uma linguagem destemperada) por um tribunal leigo. Filipe, o Belo, pretendeu quebrar todas as tradições e julgar ele próprio esse bispo, acusado de má vontade para com o rei. As reações do papa traduziram-se na bula «Salvator Mundi», na bula *Ausculta fili* e sobretudo na *Unam sanctan.*[76] A primeira revogava uma série de privilégios e concessões feitas ao rei da França e, de certa forma, revigorava a *Clericis laicos*. A segunda (excelente fonte para o estudo das idéias políticas de Bonifácio VIII e de seus sentimentos para com Filipe, o Belo) começava com as palavras «Escuta, filho caríssimo, os preceitos de teu pai» e chamava a atenção para a necessidade de obediência ao vigário de Cristo, verberando a tirania e a violência do rei. Por sugestão de Flotte, Filipe, o Belo, substitui esta bula por outra falsa segundo a qual Bonifácio afirmava que o rei estava subordinado ao papa nas questões temporais de modo absoluto e direto (Bonifácio VIII nunca afirmara este princípio em relação a Filipe).

75. Idem, ibidem, p. 1085.
76. Touchard, **História das Idéias Políticas**, p. 88.

Compreende-se que perante o povo o papa aparecesse como um arrogante ambicioso. Filipe, para prevenir-se, convocou as três ordens da Nação reunindo-as em uma assembléia (1302) na igreja de Notre-Dame onde foram formuladas acusações contra Bonifácio VIII. Em Roma reuniu-se um sínodo (outubro de 1302) a que compareceram muitos prelados franceses (Filipe, o Belo, havia sofrido uma severa derrota frente aos flamengos em Courtrai) da qual resultou a bula *Unam Sanctam* (novembro de 1302). «A interpretação vulgar», escreve a respeito deste texto Gabriel le Bras, «distingue nele quatro partes: caracteres fundamentais da Igreja, adaptações espirituais, teoria dos dois gládios, princípio da subordinação ao pontífice romano». «A bula *Unam sanctam*, explica o mesmo autor, 'coordena algumas proposições geralmente aceitas e muitas vezes formuladas depois da reforma gregoriana: a unidade do corpo místico e a sua identidade com a Igreja, de que o papa, representante de Cristo, é necessariamente a cabeça; o papa, senhor incontestado dos dois gládios e por isso de todas as criaturas'. Um clérigo letrado, no tempo do jubileu de 1300, sabia de cor estes axiomas», conclui Gabriel le Bras, em resposta àqueles que pretenderam encontrar nesta bula algumas inovações «abusivas». [77]

Os acontecimentos precipitaram-se. Filipe, o Belo, renova as acusações contra o pontífice (junho de 1303). Entretanto Guilherme Nogaret e Sciarra Colonna encontravam-se na Itália atiçando a rebeldia. Em setembro atacaram Anagni onde se encontrava o papa. Este aguardou dramaticamente seus agressores revestido com o manto pontifício, com a coroa na cabeça e sentado no trono. É falsa a versão de que Sciarra Colonna tenha esbofeteado o pontífice. Bonifácio VIII foi encarcerado mas no terceiro dia a população de Anagni o libertou. Para maior segurança o papa transferiu-se para Roma onde logo veio a falecer.

Bonifácio VIII figura entre os papas mais caluniados da História. A moderna historiografia vem, entretanto, fazendo justiça ao famoso pontífice. Concluamos: Teve a coragem de não dobrar-se aos caprichos e planos de Filipe, o Belo e procurou evitar a guerra franco-inglesa; defendeu energicamente os direitos do clérigos; opôs-se ao regalismo absolutista de um príncipe que pretendeu curvar o papa à hegemonia francesa. «E esta foi a causa trágica cujo terrível peso sucumbiu heroicamente Bonifácio VIII. A grandeza trágica que desencadeou aquela tempestade de ódios, de calúnias, de violências, sob cujo terrível peso sucumbiu heroicamente Bonifácio VIII. A grandeza trágica de sua morte purifica e redime este papa dos não pequenos defeitos que enfeavam sua conduta e dos traços antipáticos de seu caráter impulsivo e arrogante». [78]

A comuna romana

Antes de encerrarmos este item sobre o Pontificado Romano vamos dizer algumas palavras sobre as instituições da Comuna Romana. Homo observa que, de 1143 ao fim do século XIV, a cidade de Roma pode definir-se com

77. Idem, ibidem.
Cabem aqui breves observações sobre a expressão **jus gladii**. Em Graciano e em outros canonistas do século XII, o **gladius temporalis** significava originariamente tão-só o «poder coercitivo material» da Igreja. Esta possuía um duplo poder coercitivo: o espiritual, sobre as almas dos cristãos e o material sobre os corpos. O espiritual pode ser usado diretamente através, por exemplo, do Anátema. O temporal (**jus gladii**) é usado pelos príncipes de acordo com a Igreja.

78. Llorca, **Historia de la Iglesia**, III, p. 1107.

«uma república autônoma sob a alta soberania do papa». Em matéria de administração o principal agente pontifício é o prefeito da cidade (o cargo tornou-se hereditário dentro da família Di Vico) que exerce atribuições judiciárias (tanto no cível como no crime) e policiais.

O principal órgão da Comuna Romana era o senado *(Sacer Senatus)* cujos membros eram escolhidos principalmente entre a pequena nobreza e a burguesia. A sede do senado situava-se no palácio do Capitólio. «Este senado, composto de cinqüenta e seis membros, nomeado anualmente pelo conjunto da população romana, investido oficialmente pelo papa, era o verdadeiro representante da comuna; concentrava em suas mãos o poder legislativo, o poder executivo, o poder judiciário, com o direito de paz e de guerra e o de concluir tratados. Era assistido por um «Conselho» recrutado entre os notáveis da cidade e que tinha seu lugar de reunião oficial na igreja de Santa Maria de Ara Coeli. Enfim, o conjunto da população romana, sob a forma de parlamento popular, reúne-se na Praça do Capitólio, ao som dos sinos e das trompas sob a ordem do senado para ratificar seus decretos; não se discute: contenta-se em aceitar ou rejeitar por aclamação». [79]

Senadores e jurisconsultos integram o tribunal chamado *Curia Senatus*. A Comuna possui autonomia financeira, cunha moeda com a divisa tradicional: *S(enatus), P(opulus), Q(ue) R(omanus)*, e dispõe de milícia própria. A administração comunal possui um corpo de funcionários municipais *(officiales)* que inclui entre outros o escriba do senado (a quem competia redigir os atos e guardar os arquivos), os encarregados de fazer executar as sentenças, os *vestararii*, prepostos à guarda do tesouro da comuna, um arauto, etc.

Em 1191 havia um senador único; posteriormente o número de senadores variou; a natureza da missão do senado também é variável: atua como assembléia deliberativa ou, às vezes, exerce função essencialmente executiva. «Desde 1204 só houve um ou dois senadores. Emanação da soberania popular, os senadores são escolhidos de início diretamente pelo povo, sob condição de investidura pelo poder pontifício. Desde o final do século XII, eles são nomeados pelo papa quer diretamente, quer (sistema que só funcionou por pouco tempo) por intermédio dos *Mediani* escolhidos pela autoridade pontifícia, sob a condição, ao que parece, de ratificação pelo parlamento popular. Uma constituição de Inocêncio IV em 1358 decide que o senador não poderá mais ser originário de Roma mas será escolhido entre os notáveis das outras cidades italianas». [80] Falaremos mais adiante da revolução de Cola di Rienzo no século XIV que teve como conseqüência a exclusão da aristocracia e ascensão da burguesia ao poder.

2. O Episcopado

Graças à atuação de uma série de papas enérgicos, a partir principalmente de Gregório VII, o pontífice romano firma sua autoridade na Igreja Universal onde exerce a *plenitudo potestatis* (plenitude do poder) de *episcopus universalis* (bispo universal). Passemos, agora, a um rápido estudo do episcopado no mundo feudal. A reforma gregoriana não só diminuíra a subordinação dos bispos às autoridades leigas mas ampliara de modo acentuado

79. Homo, **Rome Médiévale**, p. 243.
80. Idem, ibidem, p. 244.

a dependência do episcopado em relação à Sé Apostólica. Assim é que a autoridade dos metropolitanos (nas cidades importantes, muitas vezes antigas capitais de províncias romanas, o bispo assumia o título de *metropolitanus* e estendia sua jurisdição sobre os demais bispos de sua província eclesiástica chamados sufragâneos) foi aos poucos decrescendo, aumentando, em contrapartida, o poder dos bispos sufragâneos.

Em sua diocese o bispo exercia o tríplice poder de *ordem* (ordenava os clérigos) de *jurisdição* (julgava causas relacionadas com os clérigos, que gozavam do *privilegium fori*, e outras numerosas causas que lhe estavam afetas *ratione materiae* como assuntos concernentes ao matrimônio, a testamentos, a crimes contra a religião, etc.) e de *ensino* (pregava, fiscalizava o ensino de religião, as práticas religiosas, etc.). Não raro a jurisdição episcopal conflitava com a jurisdição dos juízes leigos, o que provocava reclamações por parte dos soberanos.

Especialmente na Alemanha, muitos bispos uniam à sua dignidade espiritual a de senhores temporais como verdadeiros feudais, exercendo assim jurisdição sobre vastos territórios e prestando vassalagem ao monarca.

Compreende-se que a investidura leiga e as preocupações de ordem temporal (muitas vezes os bispos participavam de expedições militares) tenham prejudicado e desviado o bispo de sua missão espiritual. Convém, entretanto, evitar aqui os exageros. Vale repetir uma página de Génicot: «Quanto aos bispos, as coisas são menos nítidas. Encontram-se entre eles autênticos simoníacos que compraram o seu cargo e procuram tirar proveito dele de todos os modos; outros são filhos-família, embebidos do espírito feudal e curando mais de desempenhar papel político do que de tratar assuntos religiosos; são uns fracos que uma vocação débil defende mal das seduções do meio onde os colocou o seu elevado cargo. Constituem eles a maioria? E em toda a parte? E sempre? Nada menos certo. Os prelados alemães e lotaríngios dos séculos X e XI, nomeadamente, não parecem em conjunto inferiores às suas obrigações e muitos sobressaem até por uma «piedade notável». São, por certo, servidores fiéis do imperador. Por educação, já que a maior parte foi educada no seu meio, ou escolhida por sua intervenção. Por vocação até, pois, como todos os clérigos dessa época, estão convencidos de que a unidade política, geradora e garantia da paz, é a ordem que melhor favorece o progresso do cristianismo, e que o imperador é a base da unidade. O cumprimento fiel das suas obrigações políticas não os impede de desempenharem com vigilância o seu ministério episcopal. Em Liége, em menos de três séculos, sucedem-se três grandes bispos: Eráclio, Notger e Wazon. O primeiro, de que apenas se sabe que era saxão, cria ou restaura escolas que se tornarão célebres em todo o Ocidente. O segundo, um nobre da Suábia, vindo diretamente da corte, é não somente o «pai da pátria» que os habitantes de Liége ainda hoje veneram, mas é igualmente revestido das mais belas virtudes sacerdotais. O último, nascido de uma família humilde da região e ligado igualmente, ainda que por pouco tempo, à capela palatina demonstra com seus atos que se pode servir o imperador sem esquecer a Deus. Em 1046 quando todos os nobres da Lotaríngia se revoltaram contra Henrique III, ele conserva-se-lhe inabalavelmente fiel. «Que ninguém, diz eles então aos seus familiares, duvide que lhe permaneço fiel com todo o meu saber e poder, de qualquer modo que me trate. Até mesmo se me arrancasse o olho direito, não deixaria de consagrar o esquerdo à sua honra e serviço». Contudo, alguns

meses antes, instado pelo mesmo Henrique III a que condenasse o arcebispo de Ravena, deu-lhe esta resposta dura: «Devemos obediência ao soberano pontífice, e a vós fidelidade. Somos responsáveis perante vós da nossa administração secular e perante ele de tudo o que interessa o ofício divino. Eis portanto a minha sentença: se o acusado infringiu a disciplina eclesiástica só tem de responder perante o enviado apostólico; se faltou à diligência e à fidelidade na administração dos assuntos seculares que lhe haveis confiado, compete a vós tomar conhecimento do caso». A Itália e a França possuem pastores como estes, já desde o século X, mas mais ainda no XI e XII. Um Fulberto de Chartres, por exemplo, ou cento e cinqüenta anos mais tarde um Maurício de Sully em Paris».[81] A livre eleição do bispo pelos cônegos ou sua designação direta pelo papa contribuiu decisivamente para a elevação do nível moral do episcopado. Chelini observa: «Não mais se encontram nos séculos XII e XIII altos prelados escandalosos. Numerosos dentre eles provêm de ordens religiosas e mantiveram em sua sé episcopal a austeridade de sua vida anterior, como São Norberto durante seu episcopado em Magdeburg ou o franciscano Eudes Rigaud, feito bispo de Ruão. O respeito pelo celibato e pela pureza dos costumes parecem gerais no século XIII na classe episcopal».[82]

A partir do momento em que os príncipes seculares deixam de designar os bispos, os capítulos de cônegos das catedrais passam a adquirir importância como colégios eleitorais dos titulares das dioceses. «Foi esta a regra já ao tempo do IV concílio de Latrão (c. 24). Os cônegos eram igualmente os únicos conselheiros do bispo e conseguiram até o direito de certa cooperação na administração da diocese. Em certos negócios os bispos tinham que procurar o seu consentimento ou, ao menos, o seu conselho. Desde o princípio do século XIII, o candidato à sede episcopal teve de fazer-lhes, não raras vezes, certas concessões pela chamada *capitulação eleitoral*. Muitos cabidos eram reservados exclusivamente à nobreza, o que tinha péssimas conseqüências para a vida religiosa».[83]

3. O clero secular

Em nossa *História dos Reinos Bárbaros* (2º volume) já escrevemos sobre o aparecimento das paróquias rurais. Essas paróquias eram regidas e administradas por sacerdotes seculares, *os curas*. Por volta dos século XII e XIII a rede de paróquias rurais estava bem desenvolvida embora apresentasse uma densidade menor nas zonas ainda missionárias do norte e do leste do continente europeu. Na Inglaterra, no fim do século XI, contavam-se menos de duas mil paróquias. Dois séculos depois (final do século XIII) quase alcançam a casa dos dez mil.

O desenvolvimento das cidades acarretaria também o aparecimento de paróquias urbanas autônomas com sua pia batismal e sua administração própria. No século XIII, por exemplo, Londres já contava com 106 paróquias. Estamos aqui diante da organização paroquial do clero medieval. O clero paroquial, principalmente na zona rural, era recrutado entre os camponeses e levava a mesma vida destes. A formação intelectual e pastoral dos curas era

81. Génicot, **Linhas de Rumo**, p. 149-150.
82. Chelini, **Histoire Religieuse**, p. 288.
83. Romag, **História da Igreja**, II, p. 182-183.

medíocre. Também a disciplina e a moralidade deixavam muitas vezes a desejar, mesmo depois de empreendidas as reformas gregorianas. Nos séculos XI e XII percebe-se uma mudança «na medida em que o aumento de cultura e os decretos de reforma dos concílios e sínodos conseguem penetrar até nas paróquias, ou influenciar algum piedoso senhor feudal. Embora lentamente, difundia-se a prática do celibato, e tornou-se cada vez mais rara a herança de igrejas transmitidas aos filhos pelos pais sacerdotes. A população rural relacionou-se pouco a pouco com os novos mosteiros fundados por Ordens antigas ou novas, que estavam brotando por toda a parte. Conforme as crônicas de conversões da época, os mosteiros eram «sermões de pedra».[84]

A reforma monástica e o aparecimento de novas ordens religiosas (os frades mendicantes, por exemplo) iriam alterar os métodos pastorais e, não raro, provocar rivalidades entre o clero regular e o secular.

4. As ordens monásticas

No século IX o grande reformador da vida monástica foi Bento d'Aniane († 821), filho de um conde visigodo da Septimânia, que teve o apoio de Luís, o Piedoso. Depois de visitar vários mosteiros, estudando seus costumes e regras monásticas, Bento compilou estas últimas fazendo um *Codex Regularum* e elaborou uma *Concordia Regularum* (Concordância das Regras) que constituiria a norma para todos os mosteiros reformados por ele.

A morte do monge reformador bem como a anarquia provocada pelas novas invasões iria sustar o esforço pela unificação e centralização do movimento monástico. A idéia reformista porém havia sido lançada e floresceria em todo seu esplendor com a fundação de Cluny.

Cluny

Em setembro de 909 Guilherme, duque da Aquitânia, fazia doação de uma obscura aldeia rodeada de bosques e chamada Cluny *(Cluniacum)* aos apóstolos Pedro e Paulo, com a condição de que fosse fundado um mosteiro submetido à regra de São Bento. Desde sua fundação Cluny ficava isenta de toda autoridade civil ou religiosa, dependendo somente de Roma. Tinha pois os apóstolos Pedro e Paulo como proprietários e o papa como defensor. João XI, desde 932, havia tomado a abadia sob sua proteção, confirmando a isenção supramencionada: «Que a igreja de Cluny seja liberta do domínio dos reis, dos bispos, dos condes ou mesmo de todo o parente do duque Guilherme».

Compreende-se o imenso prestígio que essa situação conferia à nova fundação. Nesta *isenção* e na *qualidade excepcional* de seus dirigentes durante dois séculos é que se encontra em grande parte a explicação para o assombroso êxito da renovação religiosa clunisiana. De 909 a 1109 sucederam-se em Cluny somente seis abades cujos nomes merecem ser recordados. O abade fundador foi *Bernon* († 927), nobre da Borgonha, designado pelo duque Guilherme que se havia reservado o direito de indicar o primeiro abade. A

84. Knowles, **Nova História**, p. 242.

Bernon sucedeu seu discípulo *Odon* (927-942), músico de talento que procurou a beleza das cerimônias religiosas através da perfeição litúrgica e da qualidade do canto.

Aymard (942-963) consolidou a obra de Cluny, tendo obtido mais de duas centenas de cartas de doação. *Mayeul* (963-994), já fora associado como coadjutor por Aymard que em 948 ficara cego. Mayeul privou da amizade de Otão I e difundiu a influência de Cluny através do Sacro Império. No decurso de suas numerosas viagens caiu prisioneiro dos sarracenos quando cruzava os Alpes (972), tendo sido libertado mediante pesado resgate. No decurso do século XI só dois abades dirigiram Cluny: Odilon (994-1049) e Hugo (1049-1109). A abadia de Cluny e seu espírito reformador atingem então o apogeu. Sob Odilon, viajante infatigável, o número de abadias ligadas a Cluny passou de trinta e sete para sessenta e cinco. O prestígio de Odilon estendia-se às cortes de Henrique II, de Roberto, o Piedoso, de Sancho, o Maior, de Navarra e até de Estêvão da Hungria. O abade de Cluny, que Fulberto de Chartres chamou de Arcanjo dos monges, utilizou seu prestígio no sentido de promover a *trégua de Deus*.

Hugo, confidente de papas e o conselheiro mais ouvido por Gregório VII, construiu a magnífica igreja abacial destruída no início do século XIX. Com Urbano II e Pascal II a ordem deu dois papas à Igreja. Cluny irradiava sua espiritualidade por todo o Ocidente Cristão.

Cluny conservou a regra de São Bento mas acentuou de modo especial a celebração coral do ofício divino, o *opus Dei* que passou a constituir a atividade principal do monge, a realidade permanente da vida monástica, a estrada real para a salvação. Esta prioridade do culto litúrgico constitui um aspecto original da vida clunisiana. Esses monges pretenderam reformar a igreja e salvar as almas mediante a oração em comum intensiva cujo ponto culminante era a missa conventual que reunia toda a comunidade.

As cerimônias litúrgicas exigiam da parte dos monges considerável resistência física, o que explica um cuidadoso embora austero regime alimentar. A oração prevalecia sobre o trabalho manual. Introduziu-se em Cluny a distinção entre os sacerdotes ou clérigos que integravam o coro e os irmãos leigos *(fratres laici conversi)* que se encarregavam dos problemas materiais da vida quotidiana do convento. «Os conversos, não obrigados ao silêncio e à clausura, aparecem primeiramente nos mosteiros de Vallombrosa. A regra de São Bento não conhece mais que *monachi* e *pueri oblati*».[85]

Sobre Cluny parece-nos lícito resumir as seguintes conclusões:

1) É indiscutível o papel relevante dos monges de Cluny na reforma espiritual da Igreja. Não estamos aqui em face de uma transformação circunscrita exclusivamente aos limites de um mosteiro. A espiritualidade de Cluny irradiou-se pela cristandade ocidental e constituiu um fator decisivo na reforma gregoriana. Com efeito, os monges cluniacenses direta ou indiretamente fizeram sentir seu espírito reformador nos castelos dos nobres, nas cortes dos príncipes e dos papas; combateram o nicolaísmo e a simonia e deram força à atuação dos papas gregorianos.

2) Cluny desempenhou papel importante no *campo social e econômico* quer praticando obras de caridade, beneficência e hospitalidade, quer concedendo empréstimos sem visar lucros, quer contribuindo para o repovoamento de regiões desertas, quer ainda promovendo a *paz de Deus*.

85. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 289.

3) No *campo artístico* o maior título de glória de Cluny foi sua influência na criação e propagação da arte romântica chamada por alguns de arte *cluniacense*. Notabilizou-se também na miniatura e na pintura de vidraças.

4) No *campo intelectual* deve-se notar que os monges, profundamente envolvidos pelo ideal litúrgico, não deram maior atenção às ciências e à literatura. Não deixaram, todavia, de contribuir valiosamente para o progresso cultural através do notável trabalho de copiar manuscritos. Tão intensa foi esta atividade que a biblioteca de Cluny do século X ao século XIII foi considerada a mais rica do Ocidente logo após a de Montecassino. Observe-se que, em matéria de leitura, o livro preferido dos monges era a Sagrada Escritura, lida pública ou privadamente com acentuada freqüência.

5) Os mosteiros clunisianos (no final do século XI o abade de Cluny exercia seu poder sobre uma federação de 1450 casas) constituíram-se em ativos centros de ação pastoral: seus monges-sacerdotes pregavam, confessavam, visitavam os doentes, cristianizavam as populações rurais abandonadas.

Cluny não foi, na época, o único centro impulsionador da reforma religiosa. Na Lorena (antiga Lotaríngia), em Gorze, nas proximidades de Metz, estabeleceu-se em 933 um importante centro reformador que exerceu profunda influência no monaquismo germânico. Da mesma forma o convento de Brogne, perto de Liége (cerca de 950), influiu decisivamente na regeneração da vida religiosa na Bélgica e em Flandres. Por volta do ano mil o mosteiro de São Vítor de Marselha tornou-se o centro de uma federação de mosteiros difundida no sul da França e na Espanha.

Na Itália São Romualdo († 1027) funda o eremitério de Camaldoli perto de Arezzo, origem dos *Camaldulenses* que combinaram o eremitismo com a regra beneditina. Note-se que o famoso Pedro Damião foi discípulo de São Romualdo. São João Gualberto, nobre florentino, tentou a mesma síntese na ermida de Vallombrosa nas cercanias de Florença (1039).

Cister

São Bernardo (de quem falaremos logo a seguir), em sua obra *Apologia* composta entre 1123 e 1125, critica severamente a decadência da ordem cluniacense em que, durante dois séculos se havia concentrado a tradição beneditina. Riqueza, ociosidade, falta de vida interior constituem aspectos dessa decadência que, entretanto, não deve ser exagerada, pois correr-se-ia o risco de incorrer em erro atribuindo a cada uma das numerosas comunidades cluniacenses todos os defeitos apontados pelo vibrante São Bernardo. Impunha-se, contudo, uma reformulação dos ideais monásticos inspirada no espírito de pobreza, de penitência, de espiritualidade intensa e na prática da pregação itinerante.

Nesta reformulação desempenham papel fundamental a figura impressionante de São Bernardo e a ordem cisterciense. Há outros movimentos reformadores da vida monástica (como por exemplo a fundação por Bruno, chefe da escola episcopal de Reims, da ordem dos cartuxos, no vale da Chartreuse, perto de Grenoble) de que não falaremos aqui. Focalizaremos nossa atenção apenas em Cister e São Bernardo.

Em 1098 um monge beneditino, Roberto de Molesme, erigiu na solidão de *Citeaux* (em latim *Cistercium)*, nas cercanias de Dijon, um mosteiro

reformado. O terceiro abade, o inglês Estêvão Hardling deu à nova ordem os estatutos chamados *Charta caritatis* (1118) extremamente severos contra todas as formas de riqueza monástica. A comunidade de Cister atravessava uma séria crise de vocações quando em 1112 nela ingressou um noviço de vinte e um anos, Bernardo de Fontaines, filho de nobre família da Borgonha. O jovem noviço levava consigo um bom número de companheiros. Cister começou a irradiar-se com a fundação de novos mosteiros. Em 1115 Bernardo fundou o de Claraval (Clairvaux) que chegou a ser o maior centro de propagação da nova ordem. Antes de apontar as principais características da Ordem de Cister, impõe-se abrir parênteses para uma breve digressão sobre São Bernardo. Estamos aqui em face de um dos maiores vultos da História da Igreja na Idade Média. Sua atuação foi marcante entre 1123 e 1153 (data de sua morte), «Narrar sua vida, afirmava Achille Luchaire, seria escrever a história das ordens monásticas, da reforma, da teologia ortodoxa, das doutrinas heréticas, da segunda cruzada, dos destinos da França, da Alemanha e da Itália durante um período de quarenta anos».[86] Com efeito não há um acontecimento de sua época em que São Bernardo não esteja envolvido. Igreja e sociedade leiga, clero secular e clero regular, papas, bispos, soberanos, senhores feudais, camponeses, artesãos, foram objetos das exortações, censuras, ou encorajamentos e apoio desse «monge ardente e impetuoso, verdadeiro enviado de Deus para arrancar os homens à iniqüidade e ao vício, para arrastá-los em seguida aos mais elevados cimos do ideal cristão».[87]

Misticismo, ascetismo, humildade, profundo conhecimento da Sagrada Escritura, devotado amor ao próximo por amor a Deus, vocação contemplativa e paradoxalmente homem de ação, eis os traços característicos da personalidade de Bernardo. «É encontrado em toda a parte: na França, na Itália, na Alemanha, na Inglaterra. Discutirá com os heréticos, confundirá os cismáticos, admoestará os bispos, senhores e reis, aconselhará os papas, pregará a cruzada».[88] Note-se, entretanto (o que explica o aparente paradoxo entre o monge voltado para a vida interior e o homem de ação), que Bernardo só abandona o mosteiro e lança-se com vigor às pregações em virtude de ordem expressa de seu bispo ou de um legado pontifício.

Abelardo (conforme já vimos no capítulo sobre a Filosofia) foi um dos grandes adversários que Bernardo enfrentou e denunciou como monge sem regra, sem disciplina e desviado da ortodoxia. À submissão de Abelardo a Roma seguiu-se a reconciliação com São Bernardo, pouco tempo antes da morte do combativo dialético.

Entre as obras do monge de Claraval podem ser lembradas, a título de exemplo: *De moribus et officio episcoporum* (sobre os costumes e os deveres dos bispos). *De conversione ad clericos* (sobre a reforma do clero), *De Consideratione* (carta dirigida ao papa cisterciense Eugênio III sobre os deveres do pontífice romano), *De laudibus Virginis matris* (Dos louvores a Virgem Maria de quem Bernardo foi grande devoto). Concluamos sobre São Bernardo: foi sobretudo o propagador de uma religião de amor e, de certa forma, o precursor daquela forma de piedade e devoção que São Francisco iria difundir no século seguinte, embora, deve-se frisar, entre o monge de Claraval e o Poverello de Assis existam em muitos aspectos gritantes con-

86. Fliche-Martin, **Histoire de l'Église**, 9, p. 14.
87. Idem, ibidem.
88. Idem, ibidem, p. 20.

trastes. Em ambos, entretanto, a fé em Cristo e a submissão à Igreja constituem um perfeito denominador comum que os levou à glória dos altares.

Entre os traços característicos da regra cisterciense podemos notar:

1. Representa um termo médio entre o isolamento dos primitivos mosteiros beneditinos e a centralização cluniacense, conservando a federação monástica embora com bastante autonomia.

2. Em vez da isenção da jurisdição episcopal característica dos mosteiros de Cluny (que dependiam só do papa), os monges de Cister continuaram dependendo do bispo diocesano que, entretanto, pouco interferia na vida do mosteiro.

3. Um traço marcante de Cister é o isolamento do mundo: seus monges não exerciam ordinariamente a pregação nem cuidavam de paróquias.

4. Nos mosteiros cistercienses reinava a mais rigorosa pobreza inclusive nas cerimônias do culto; «suas igrejas eram pobres e desnudas, embora à força de simplicidade e de elevação alcançassem as mais puras linhas do estilo ogival...»[89]

A ordem de Cister teve uma rápida difusão que se explica, entre outras, pelas seguintes causas:

1) a intensa atuação e propaganda do próprio São Bernardo.

2) A severidade do ascetismo da vida cisterciense que empolgava as almas de escol sedentas da perfeição cristã.

3) A intensa difusão da devoção à Virgem Maria, de que São Bernardo foi um grande arauto. Dante focaliza esta devoção do monge de Claraval nos cantos XXXII e XXXIII do Paraíso.

5. As Ordens Mendicantes

Para melhor compreender o aparecimento das novas ordens religiosas, o leitor deverá ter presentes as circunstâncias históricas que caracterizam o alvorecer do século XIII já estudadas em diversos capítulos deste e do primeiro volume do *Mundo Feudal*. A ascensão econômica, social e política da burguesia em íntima conexão com o desenvolvimento da indústria, do comércio e com o progresso da vida urbana bem como a evolução do ensino sob o signo do aristotelismo e do averroísmo criam situações novas que constituem um desafio à pregação evangélica. Soara a hora das chamadas *Ordens Mendicantes*. «Ao monge *(monachus)* que vive na solidão campestre de sua abadia — como um senhor feudal em sua fortaleza — consagrado à liturgia e à contemplação, sucede o frade *(frater)*, que reside e confraterniza com a gente da aldeia ou da cidade, pregando, administrando os sacramentos, exortando, consolando, dando exemplos de virtude. E estes frades populares podem professar pobreza, não só individual mas comunitariamente e seus conventos podem renunciar à posse de bens de raiz e de rendas porque as vilas e cidades em que vivem podem contribuir abundantemente com esmolas. É a hora das Ordens Mendicantes. E estas Ordens pregam com o exemplo e com a palavra o desapego das riquezas a uma sociedade excitada pela cobiça e pela preocupação de lucro».[90]

O aparecimento das Ordens Mendicantes correspondia também a uma exigência da evolução intelectual: «por sua educação intelectual em ambientes

89. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 706.
90. **Idem, ibidem**, p. 730-731.

universitários, muitos de seus membros estão preparados para refutar os erros das heresias e para expor cientificamente os dogmas».[91] Lembremos que dois grandes expoentes da filosofia no século XIII são frades mendicantes: Tomás de Aquino (dominicano) e Boaventura (franciscano).

Os Franciscanos

A Ordem dos Frades Menores é obra de São Francisco de Assis. Estamos aqui diante não só de um dos mais populares santos da Igreja Católica mas também de uma das mais conhecidas e importantes personagens da História Medieval. «De nenhum Santo da Idade Média temos tantas biografias contemporâneas como de São Francisco de Assis. As biografias naquele tempo eram chamadas *Legendas*. Mas isto não quer dizer que eram lendas. Eram livros que se liam em voz alta para os outros. Não tem o sentido que damos hoje à palavra estória ou lenda».[92] O primeiro biógrafo de São Francisco, não só em relação ao tempo em que escreveu mas também pelo valor de sua obra, é Frei Tomás de Celano († 1260). Não podemos aqui, infelizmente, focalizar o *Poverello d'Assisi* em toda riqueza de sua vida e de sua obra. Procuraremos apenas acentuar os traços mais marcantes de uma e de outra. Deve-se observar antes de mais nada que Francisco, tanto antes como depois de sua «conversão», é bem um filho de sua época, profundamente inserido no seu contexto histórico. Schnürer observa que não podemos compreender e caracterizar bem São Francisco de Assis se não o situarmos na época das cruzadas. O ideal de ser armado cavaleiro e fazer uma brilhante carreira de guerreiro empolga a alma do jovem filho do rico negociante Pedro Bernardone. A conversão não apaga em Francisco esta idéia de cavaleiro que agora se transfigura à luz de uma vocação evangélica. É ainda Schnürer que anota: «Em Francisco reconhecemos claramente o cavaleiro feudal que se submete livremente a seu senhor; é menos um engajamento jurídico ou a submissão a uma disciplina militar que o devotamento pessoal que determina sua atitude. Seu coração dita-lhe o que é a honra e o dever do cavaleiro. É porque a vida e a obra deste cavaleiro da pobreza estão penetrados de um sopro poético em que passa ao mesmo tempo o sopro vivo de toda a cavalaria feudal. Ele parte do abandono pessoal, do sentimento de fidelidade que liga o escudeiro a seu senhor e que só vive de seu favor. Como Tancredo, Francisco ama antes de tudo as aventuras, mas somente de outro modo. Está sempre atento ao apelo de Deus e é a aventura mais arriscada que o atrai mais, aquela que ninguém ousará empreender, pois, como nenhum outro, ele se sente chamado à abnegação e ao sacrifício de si mesmo por seu Senhor. Cheio de confiança infantil, segue o Mestre e lembra assim os meninos de sua época que, desarmando por sua simplicidade tocante toda consideração da razão, crêem poder conquistar Jerusalém».[93]

Francisco nasceu em Assis, na Úmbria, em fins de 1181. No batismo recebeu o nome de João Batista, mas o pai, de volta de uma viagem à França, mudou-o, «quer por gratidão à França, que o enriquecera, quer pela

91. **Idem, ibidem**, p. 731.
92. «Explicação» à Vida de São Francisco de Assis de Tomás de Celano.
93. Schnürer, **l'Eglise et la Civilisation**, II, p. 494.

mania de originalidade que é própria dos novos ricos, quer para contradizer a esposa, para o de Francisco, nome mais raro naquela época».[94]

Em sua *Primeira Vida de São Francisco*, Tomás de Celano menciona os anos que o biografado desperdiçou na mocidade em prazeres mundanos: «Neles perdeu e consumiu miseravelmente o seu tempo quase até os vinte e cinco anos. Pior ainda: superou os jovens de sua idade nas frivolidades... Todos o admiravam e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e nas conversas fúteis, nas canções e nas roupas delicadas e luxuosas. Porque era rico e não fazia economia, mas era pródigo. Não ajuntava dinheiro, dissipava os bens. Era um negociante esperto mas um gastador imprudente. Mas era também um homem que agia com humanidade, muito jeitoso e afável, embora para seu próprio mal».

Doenças e angústias espirituais arrancam Francisco à vida mundana e por volta de 1206 começa a levar uma vida de oração e de penitência servindo aos pobres e aos leprosos. O pai, irritado, deserda-o perante o bispo de Assis. Tomás de Celano assim narra a cena dramática: «apresentou-o depois ao bispo da cidade, para que, renunciando em suas mãos à própria herança, devolvesse tudo o que possuía. Francisco não se recusou, e até se apressou alegremente a fazer o que lhe pediam.

Diante do bispo já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai. Não guardou nenhuma peça de roupa, ficou completamente nu diante de todos. O bispo, compreendendo sua atitude e admirando seu fervor e sua constância, levantou-se e o acolheu em seus braços, envolvendo-o na capa que vestia. Compreendeu claramente que era uma disposição divina e percebeu que os atos do homem de Deus que estava presenciando encerravam algum mistério. Tornou-se, desde então, seu protetor, favorecendo-o, confortando-o e abraçando-o com caridade».

Quando em fevereiro de 1208 (ou 1209) Francisco assistia à missa na Capela de Santa Maria dos Anjos, ouviu leitura da página do Evangelho em que Cristo envia os apóstolos a pregar. A pedido do santo, o sacerdote explica-lhe o sentido da palavra sagrada. É ainda Celano que narra: «Ele explicou tudo e Francisco, ouvindo que os discípulos não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar bolsa ou sacola, nem pão nem bastão pelo caminho, nem ter calçados ou duas túnicas, mas pregar o Reino de Deus e a penitência, entusiasmou-se imediatamente no espírito de Deus: «É isto que eu quero, isso que procuro, é isso que eu desejo fazer de todo o coração».

Francisco passa, então, a pregar a todos a penitência «com grande fervor de espírito e alegria da alma, edificando os ouvintes com a linguagem simples e a nobreza do coração. Sua palavra era um fogo ardente que penetrava o íntimo do coração e enchia de admiração todas as inteligências» (Celano).

A Francisco associam-se em breve vários companheiros que o santo chamou de frades menores «porque deviam gloriar-se de estar entre os oprimidos e ao lado deles sempre, sem que, entretanto, odiassem os opressores, amando, ao contrário, a todos, nobres e ricos, mundanos e pecadores, que todos são filhos de Deus, todos se podem converter, todos podem ser ou

94. Sticco, **São Francisco de Assis**, p. 42.

se podem tornar superiores por virtudes que não conhecemos».[95] Aos frades menores o *Poverello* deu uma regra brevíssima que não chegou até nós e que foi aprovada oralmente pelo Papa Inocêncio III em 1209 ou 1210. Dante menciona este ato do pontífice: «ma regalmente sua dura intenzione/ad Innocenzio aperse, e da lui ebbe/primo sigillo a sua religione» (Paradiso, Canto 11, 91-93). Inocêncio III concedeu também a Francisco e seus companheiros a licença de pregar a penitência. O número dos franciscanos cresce cada vez mais e o santo envia-os dois a dois a todas as regiões. Francisco mesmo vai à Espanha donde pretende alcançar Marrocos, mas é obrigado a retornar à Itália por motivo de doença.

No Concílio de Latrão em 1215 deu-se provavelmente o primeiro encontro com Domingos de Guzmán. Em 1217 Francisco dividiu sua Ordem em províncias e em 1219 dirigiu-se ao acampamento dos guerreiros da V cruzada que assediavam Damieta, tendo pregado aos mesmos. O Poverello não hesitou em penetrar no acampamento muçulmano onde foi recebido com respeito pelo sultão al-Kamil perante quem pregou com grande fervor.[96]

Em 1223 Francisco, retirado no eremitério de Fonte Colombo, perto de Rieti, com outros companheiros, redigiu a regra definitiva que foi aprovada pelo Papa Honório III no mesmo ano. «Não há no mundo legislação mais breve e mais vasta, mais simples na linhas, mais capaz de formar caracteres e ao mesmo tempo mais respeitosa da personalidade de cada um do que o pequeno código franciscano — chave do paraíso lhe chamava o seu autor — que em doze artigos resume e prescreve a perfeição evangélica...»[97] Podemos resumir a regras franciscanas com as seguintes palavras: obediência, pobreza, pureza, oração, trabalho e apostolado.

Em 1212 tivera origem a segunda Ordem de São Francisco constituída por religiosas chamadas clarissas: a jovem Clara da família nobre dos Scifi, impressionada com a pregação franciscana, abandonou a casa paterna e recebeu o véu religioso das mãos de Francisco. O exemplo de Clara foi seguido por muitas outras jovens entre as quais se encontravam suas duas irmãs, Inês e Beatriz, e sua própria mãe. Francisco fundou também uma terceira Ordem que o Papa Gregório IX chamou Ordem dos irmãos e das irmãs da penitência, dedicada a acolher aqueles que, vivendo no mundo, desejavam, contudo, seguir as pegadas dos religiosos. Celano assim descreve o episódio da estigmatização de Francisco ocorrido no eremitério chamado Alverne: «Suas mãos e seus pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. Os sinais eram redondos no interior das mãos e longos no lado de fora, deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne. O lado direito parecia atravessado por uma lança,

95. **Idem, ibidem**, p. 81.
Note-se que na vida das comunas especialmente em Assis, os ricos e poderosos eram chamados «maiores»; a arraia miúda dos artesãos e dos pobres eram os «menores». Dante canta em belos versos os primeiros passos de Francisco, esposo da pobreza e de seus companheiros «La lor concordia e i lor lieti sembianti / amore e meraviglia e dolce sguardo / facieno esser cagion di pensier santi; / Tanto che l' venerabile Bernardo / si scalzó prima, e dietro a tanta pace / corse e, correndo, gli parv'esser tardo. / O ignota ricchezza, o ben ferace! / Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro / dietro allo sposo, sí la sposa piace (Paradiso, Canto 11, 76s).

96. Dante menciona esta verdadeira aventura do Poverello: E poi che, per la sete del martirio, / nella presenza del Soldan superba / predicó Cristo e gli altri che l' seguiro (Paradiso, Canto 11, 100).

97. Sticco, **São Francisco de Assis**, p. 98.

com uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue».

Francisco faleceu a 3 de outubro de 1226 saudando a morte como sua irmã. Foi canonizado em 1228 por Gregório IX.

A influência franciscana no decurso da história da Igreja subseqüente à morte do Poverello foi profunda. Sobre Francisco, diz o historiador Roberto López que «foi o único cristão que os seus fiéis puderam comparar a Jesus sem suscitar a acusação de sacrilégio».[98] As discórdias que nos anos subseqüentes dividiram os filhos de São Francisco não empanaram a solidez e o brilho da obra realizada. «Além de sua presença nas universidades, em que partilharam com os Pregadores a liderança intelectual da Europa, foram eles os missionários mais audaciosos e mais bem sucedidos na Idade Média. Chegaram até a China, onde por mais de um século mantiveram uma Igreja florescente, com uma hierarquia parcialmente chinesa; muitos frades trabalhavam em regiões da periferia da Cristandade. Por sua pregação e direção espiritual, por intermédio da «Ordem Terceira» da penitência para os leigos, exerceram uma vasta e benéfica influência em todas as regiões da Europa no século que se seguiu à fundação. Foram os frades, principalmente os franciscanos, sempre mais numerosos e objeto de maior simpatia das massas, que fizeram desabrochar as fontes latentes da piedade leiga, e levaram as práticas da devoção até o interior dos lares das cidades. Os frades constituíam parte integrante da vida social dos séculos XIII e XIV, e os Frades Menores tinham uma presença mais constante ainda que os outros».[99]

Os Dominicanos

Dante (Paradiso, XI, 37-39) menciona os dois «principi» que com seráfico ardor (São Francisco) ou com «cherubica luce» (S. Domingos) lutaram pelo mesmo ideal (ad un fine fur l'opere sue): a reforma da Igreja:

«L'un fu tutto serafico in ardore;
l'altro per sapienza in terra fue
di cherubica luce no splendore».

Domingos nasceu em Caleruega, diocese de Osma, Castela, de uma família da ilustre linhagem dos Guzmán, no ano de 1170 ou 1171. Estudou em Palencia por cerca de dez anos, tornando-se depois cônego regular de Osma (1194 ou 1195).

Numa viagem que fez em companhia do novo bispo de sua diocese, D. Diego, em desempenho de uma missão que a este confiara Afonso VIII de Castela, Domingos entrou em contacto com a heresia albigense que se alastrava pelo sul da França.

Em 1205 encontramos os dois viajantes numa audiência com Inocêncio III: o bispo de Osma pedia ao papa autorização para deixar sua diocese e ir pregar o evangelho em terras distantes. Ao que tudo indica, Inocêncio

98. López, **O Nascimento da Europa**, p. 385.
99. Knowles, **Nova Historia**, II, p. 369-370.

III orientou o zelo apostólico de D. Diego no sentido de que combatesse a heresia albigense. Ao regressarem para a Península Ibérica Diego e Domingos passaram (maio de 1206) por Montpellier onde o legado pontifício Arnaldo Amaury discutia com outros enviados do papa e vários monges cistercienses sobre o método de combater os hereges. Convidado a participar da assembléia, o bispo de Osma chamou a atenção para a necessidade de pregar o evangelho sobretudo com o exemplo, condenado as pompas e riquezas e exaltando a humildade e pobreza evangélicas.

Diego e Domingos como simples missionários percorreram diversas cidades do sul da França debatendo com os hereges e pregando os princípios evangélicos. Diego regressou em 1207 a sua diocese, tendo falecido no mesmo ano. Domingos permaneceu pregando contra a heresia com o apoio de Foulques, bispo cisterciense de Tolosa.

Em 1208 o assassinato de Pierre de Castelnau desencadearia no Languedoc a já estudada Cruzada contra os albigenses. Deve-se observar que Domingos não participou de nenhum ato de guerra. Com a aprovação de Foulques, Domingos iniciou o núcleo da futura Ordem dos Dominicanos. O bispo de Tolosa denominou-os de Frades Pregadores. Domingos é levado por Foulques, seu protetor, ao IV concílio de Latrão (1215) onde Inocêncio III aconselhou-o a adotar uma das regras já existentes. Domingos optou pela regra de Santo Agostinho: os frades seriam então *Cônegos*, em virtude das regras adotadas, *monges*, graças ao espírito que os animava, e *missionários* pelo modo de vida que haviam escolhido.[100]

O Papa Honório III confirmou a nova instituição e tomou-a sob sua proteção. Três características distinguiam os Frades Pregadores: pregação, formação intelectual e pobreza. «Havia de ser uma Ordem de clérigos com profunda formação teológica, e seu trabalho, além da santificação pessoal, consistiria em pregar a doutrina católica onde houvesse necessidade».[101] Domingos faleceu em agosto de 1221 no convento de São Nicolau de Bolonha. Gregório IX canonizou-o em julho de 1234.

A ordem dominicana difundiu-se largamente. «Os Pregadores, menos numerosos que os Franciscanos, estavam também quase por toda a parte, mas seu modo de vida quase conventual e sua dedicação aos estudos teológicos davam-lhes certo ar monástico. Foram aproveitados desde o início por papas e reis como embaixadores; como confessores dos reis exerciam nas cortes do século treze papel semelhante ao dos jesuítas da Contra-Reforma. A firmeza de sua ortodoxia, a excelência de suas constituições e seu culto à razão os livraram das aspirações, angústias e lutas que afligiram os Frades Menores».[102] Observe-se que existe também um ramo feminino da Ordem Dominicana com origens no convento de monjas de Prouille (local situado entre Franjeaux e Montreal) fundado (1206) por D. Diego e dirigido, desde logo, por São Domingos. Encontramos mais tarde uma Ordem Terceira dos Irmãos da Penitência de São Domingos aprovada por Inocêncio VII em 1405.

Vamos concluir este rápido estudo sobre as duas principais Ordens Mendicantes com as considerações de Knowles em torno de Francisco e Domingos e respectivas realizações.[103] «A pobreza e a pregação eram idéias

100. Rops, **l'Église de la Cathédrale et de la Croisade**, p. 199.
101. Knowles, **Nova História**, II, p. 367.
102. Idem, ibidem, p. 370.
103. Knowles, **Nova História**, II p. 365.

que estavam no ar, mas não se pode dizer que Francisco e Domingos não fizeram mais que desenvolver um movimento já existente. Domingos era mais velho, e recebeu antes de Francisco uma aprovação oficial; mas foram a personalidade e a mensagem de Francisco que pareceram aos contemporâneos coisas tão novas e irresistíveis, e foi ele que criou a imagem e a vocação do frade. Domingos é filho de seu tempo, ainda que de uma santidade e de uma visão fora do comum, ao passo que Francisco pertence ao número de pessoas que se destacaram na história por sua grande originalidade, abriu novos horizontes para o mundo, para o pensamento humano, para a mensagem evangélica e para a religião pessoal de multidões de cristãos».

6. As Ordens Militares

As Ordens Militares podem ser consideradas como uma das criações mais originais da Idade Média. Essas entidades integradas por monges-soldados representavam bem três ideais que animaram durante séculos o mundo feudal: a *vida monástica*, a *cavalaria* e a *cruzada*. A disciplina do claustro e a disciplina militar aliaram-se aqui harmonicamente visando, entre outras finalidades, a defesa da cristandade.

De um modo geral distinguiam-se três classes de membros: os sacerdotes, os cavaleiros e os serventes. Os primeiros cuidavam do culto e da cura das almas; os segundos eram os combatentes; os terceiros eram irmãos leigos que auxiliavam os cavaleiros no ofício das armas ou os sacerdotes na sua missão espiritual.

Focalizaremos aqui, a título de exemplo, três ordens militares: *Templários, Hospitalários* e *Teutônica*.

Templários

Em 1119 o cavaleiro Hugo de Payens e alguns companheiros fundaram em Jerusalém uma associação religiosa cujos membros comprometidos com a pobreza, a castidade e a obediência dedicavam-se a assegurar a proteção aos peregrinos que demandavam a cidade santa.

Alguns anos mais tarde o rei de Jerusalém cedeu aos «Pobres Cavaleiros do Cristo» (nome que se haviam dado os membros da associação) a residência real que estava edificada, segundo se acreditava, no local em que se erguera outrora o templo de Salomão. Explica-se, assim, a denominação de Templários *(milites templi, equites templi, templarii)*. Cabe aqui uma observação que nos parece válida para as demais fundações religiosas durante o período feudal: os templários ao criarem sua associação obedecem a um senso de oportunidade e de adaptação à realidade e às necessidades do momento.

Inicialmente os cavaleiros adotam uma regra inspirada na de Santo Agostinho. Desejando porém uma constituição mais precisa, Hugo de Payens vai a Roma e solicita a Honório II o reconhecimento oficial da Ordem. São Bernardo interessa-se pelo ideal dos cavaleiros e dá-lhes uma regra aprovada no concílio de Troyes em 1128. O patriarca de Jerusalém (1128-1130), Estêvão de Chartres, deu uma nova redação à regra.

Em Troyes os templários adotaram como distintivo a capa branca dos cistercienses a que foi acrescentada mais tarde uma cruz vermelha. A Ordem dos Templários abrangia:[104]

1) Os cavaleiros, os combatentes propriamente ditos, recrutados exclusivamente entre os nobres.

2) Os sargentos e escudeiros, que são auxiliares e podem ser recrutados entre o povo e a burguesia.

3) Os sacerdotes e clérigos, recrutados em diferentes categorias sociais e incumbidos da assistência religiosa.

Acrescente-se a existência de inúmeros servidores, artesãos, etc.

A obra de São Bernardo. «Em louvor à nova milícia» *(De laude novae militiae)* redigida entre 1130 e 1136 contribuiu para despertar numerosas vocações para o Templo.

No ritual da recepção de um novo irmão figurava, entre outras, a seguinte indagação ao candidato: «Também prometeis a Deus e a Nossa Senhora Santa Maria que todos os demais dias da vossa vida ajudareis a conquistar, pela força e pelo poder que Deus vos deu, a santa terra de Jerusalém; e ajudareis a guardar e a salvar pelo vosso poder aquelas que os cristãos possuem?» — E ele deve dizer: «Sim, senhor, se Deus quiser».[105]

A expansão dos templários ultrapassou tudo o que seus fundadores teriam podido imaginar. Os romanos Pontífices distinguiram a Ordem com privilégios e o «Templo» adquiriu tal soma de bens que seu poder fazia sombra aos reis. Mencionamos no capítulo sobre Finanças e Economia o papel econômico-financeiro desempenhado pelos templários. «O valor dos templários na guerra contra os sarracenos tornou-se proverbial. A regra do templário neste ponto era rigorosa: o cavaleiro deveria aceitar o combate, mesmo que fosse um contra três e não render-se jamais. Sua história no Oriente é gloriosíssima. Neles encarnaram-se o protótipo e o ideal cavaleiresco e como tais foram cantados pela poesia medieval, particularmente por Wolfram von Eschenbach, já que os cavaleiros do Graal não são outros senão os templários *(templeisen)*, cujo rei chega por fim a ser o herói Parzival».[106]

Coube aos templários desenvolver uma grande atividade no campo da arquitetura militar, especialmente na época subseqüente à perda de Jerusalém (1187) quando a esperança de uma reconquista da Cidade Santa residia sobretudo em algumas fortalezas inexpugnáveis que constituíam verdadeiras ilhas de resistência aos ataques dos infiéis. Depois da tomada de São João d'Acre pelos muçulmanos em 1291 a atividade militar dos templários iria diminuir e cessar definitivamente. A Ordem sozinha defendeu até 1303 a ilha de Ruad em face de Tortosa. Quatro anos mais tarde, em outubro de 1307, Filipe, o Belo, fez aprisionar todos os templários que viviam no reino da França. Estamos aqui diante de um dos mais trágicos e mais misteriosos acontecimentos da história medieval.

Os templários com suas riquezas e com seu prestígio haviam desempenhado o papel providencial de banqueiros durante as ultimas cruzadas.

104. Pernoud, **Les Templiers**, p. 8. Note-se que o vocábulo **sargento** significa originariamente vassalo que serve a pé: mais tarde passa a significar oficial subalterno, militar ou civil.
105. Espinosa, **Textos Históricos Medievais**, p. 299.
106. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 777. Wolfram escreve sobre os Templários:
Wol die muoter, diu daz Kint gebar
Daz sol ze dienste hoeren dar
(Bem-aventurada a mãe que deu à luz a criança destinada a este serviço).

Deve-se notar que mesmo após a perda da Terra Santa a Ordem continuava exercendo a missão de *banqueiro* e de guarda fiel de preciosos tesouros. Muitos senhores, comerciantes e até mesmo Estados eram devedores dos templários. Quanto a Filipe, o Belo, Pernoud observa: «Os historiadores discutem para saber se o Templo era credor ou devedor do rei na data fatal de 1307. Os documentos não permitem esclarecer a questão, o que se compreende se, como é provável, os agentes do rei, quando procederam ao aprisionamento, fizeram desaparecer os registros da contabilidade. Desde outubro de 1307, com efeito, é o rei que controla o tesouro por meio de seus agentes...» [107]

O processo que se desenrola contra os templários repete aproximadamente as mesmas acusações lançadas contra o Papa Bonifácio VIII: heresia, sacrilégio, traição para com a Igreja, etc. Em 14 de outubro de 1307 um manifesto real difundido em Paris torna públicos os crimes que são imputados aos membros da Ordem do Templo: apostasia, ritos obscenos, sodomia, idolatria. O estilo do manifesto trai a autoria de Nogaret que já invectivara contra Bonifácio VIII em 1303.

Um dos aspectos mais repugnantes do processo contra os templários foram as confissões arrancadas à força de tortura. «Eu teria confessado até mesmo ter matado o próprio Senhor», exclamou uma vítima da tortura. [108]

Em 1311 num clima de terror reuniu-se em Viena (no Delfinado) o concílio que decidiria a sorte da Ordem. Observe-se que na Inglaterra, na Espanha, na Alemanha e em Portugal os tribunais eclesiásticos haviam concluído pela não-culpabilidade dos acusados. Sob a pressão de Filipe, o Belo (que foi pessoalmente a Viena), Clemente V aprovou a supressão da Ordem pela bula *Vox in excelso*.

O epílogo de todo o episódio foi extremamente trágico: a execução pela fogueira do mestre da Ordem, Jacques de Molay e de seu companheiro Geoffroy de Charnay, no dia 19 de março de 1314 contemplando Notre-Dame de Paris. Ambos os condenados protestaram inocência: o único crime que haviam cometido eram as falsas confissões para salvar a vida. «A Ordem é pura, a Ordem é santa; as acusações são absurdas e as confissões mentirosas».

Uma lenda se criou em torno de Molay: como o rei e o papa faleceram no mesmo ano da execução, o povo comentou que Molay os havia citado a comparecer perante o tribunal de Deus. A cobiça de Filipe, o Belo, pelos bens da Ordem foi certamente uma das causas principais do famoso processo. Não foi evidentemente a única, observa Pernoud. «Parece fora de dúvida que destruindo a Ordem do Templo, Filipe, o Belo, afirmara esta tendência ao absolutismo, ao poder «totalitário» que, antes dele, Frederico II Von Hohenstaufen havia manifestado. Era um primeiro passo no caminho que seguirão todos aqueles que, depois, transformarão o poder real em poder monárquico: submeter o poder espiritual de acordo com a linha que lhes traçavam os legistas imbuídos de direito romano e do culto ao Estado, estranhos um e outro à mentalidade feudal». [109]

107. Pernoud, **Les Templiers**, p. 91.
108. Idem, ibidem, p. 109.
109. Idem, ibidem, p. 126.

Hospitalários

A fundação dos hospitalários de São João vincula-se a um antigo hospital de Jerusalém do tempo da primeira cruzada e que constituía provavelmente a continuação de um hospital cristão fundado em época bem anterior e mais de uma vez destruído. No século XI (por volta de 1048) negociantes de Amalfi reconstruíram esse estabelecimento e confiaram-no aos beneditinos. Esta comunidade foi dispersa ainda antes da primeira cruzada e mais tarde um certo Gerardo, provavelmente originário de Amalfi, fundou uma nova comunidade para cuidar dos enfermos sob a proteção de São João Batista (Schnürer, *l'Église et la Civilisation*, II, p. 429).

Com a tomada de Jerusalém pelos cruzados em 1099 cresceu muito a importância da Instituição. Em 1113, com aprovação do Papa Pascoal II, os hospitalários passam a formar uma congregação religiosa que segue a regra de Santo Agostinho. Coube ao cavaleiro francês Raimundo du Puy transformá-la (1137) em Ordem Militar, dando-lhe uma nova regra que foi completada em 1181 por Rogério de Moulin e aprovada pelo Papa Lúcio III em 1184.

Enquanto os sacerdotes prestavam o culto divino e ocupavam-se dos enfermos, os cavaleiros batiam-se contra os infiéis. Com a queda de São João d'Acre, os hospitalares retiraram-se para a ilha de Chipre. Em 1310 conquistaram Rodes, o que explica a denominação de *Cavaleiros de Rodes*. Em 1312 a bula de Clemente V, *Ad providam*, atribuía aos hospitalários os bens dos templários.

Cavaleiros Teutônicos

A origem desta Ordem remonta à terceira cruzada quando peregrinos de Bremen e Lübeck instalaram um hospital no acampamento militar de São João d'Acre para prestar assistência aos soldados e peregrinos de língua alemã que estivessem enfermos. Frederico da Suábia († 1191), que participava do cerco da fortaleza, aprovou a instituição (outubro de 1190).

O caráter militar da Ordem aparece em 1198, denominando-se seus membros «cavaleiros teutônicos». Em 1219 participam do assédio a Damieta. Frederico II eleva o mestre da Ordem Teutônica Hermann de Salza à dignidade de príncipe do Império. O duque polonês Conrado de Mazóvia chamou os teutônicos para combater a tribo dos prussianos. No decurso de lutas sangrentas que se prolongaram de 1230 a 1283 a região foi submetida pelos cavaleiros. Cabe-lhes a iniciativa da fundação das cidades de Thorn, Culm e Koenigsberg.

Além das três ordens militares aqui rapidamente focalizadas, outras existiram principalmente na Espanha e em Portugal como, por exemplo, a ordem de Calatrava, de Alcântara, de Santiago e de Aviz.

7. Acontecimentos marcantes da História da Igreja no Mundo Feudal

Dentre os acontecimentos da História da Igreja no Mundo Feudal merecedores de uma menção especial que completa o que já foi escrito nos itens anteriores do presente capítulo figuram:

O Cisma Oriental
Os Grandes Concílios Ecumênicos
A propagação evangélica
A Querela das Investiduras
A Querela entre o Sacerdócio e o Império
O exílio de Avinhão
O Cisma do Ocidente

O Cisma Oriental

O Cisma Oriental já foi estudado em suas causas culturais, religiosas e políticas no capítulo sobre a Igreja em nossa *História do Império Bizantino*. Desenvolvemos aí um retrospecto histórico das relações entre a Santa Sé e os patriarcas de Constantinopla bem como fizemos um rápido estudo sobre as Instituições da Igreja no Império Romano do Oriente. À supracitada obra remetemos, pois, o leitor desejoso de uma compreensão mais aprofundada do Cisma Oriental que separou de Roma boa parte da cristandade oriental. Para evitar repetições vamos limitar-nos aqui a reproduzir breves considerações do historiador Knowles sobre o famoso Cisma [110]: «Em Constantinopla uma série de bons imperadores militares tinha reconquistado a Ásia Menor, parte da Síria, a Bulgária e parte do sul da Itália. Nasceu daí um certo sentimento de orgulho nacional ou imperial. O patriarca de Constantinopla podia agora considerar-se o chefe de uma Igreja que incluía a Bulgária e a Rússia; mas as conquistas na Itália desencadearam nova política de rivalidade com o Ocidente. Na mesma época o pontificado romano, primeiro sob a tutela germânica, e mais tarde com a liberdade recuperada, definia sempre com maior decisão sua tradicional reivindicação da supremacia. Enquanto o Oriente, confiado em seu restabelecido poder, e no caráter cultural e predominantemente leigo de seu renascimento, olhava o Ocidente como rude e bárbaro, o pontificado romano, tendo reconquistado a confiança em si mesmo, e contando com o apoio de enérgicos defensores e propagandistas, olhava o Oriente como decadente e herético. Só poderemos compreender o repentino e fatal desenlace de meados do século XI se tomarmos em consideração a grande mudança de mentalidade ocorrida em ambos os campos, e as fortes influências ideológicas que agiam em ambos os lados, estimulando as forças recentemente adquiridas. O patriarca Miguel Cerulário (1043-1058) era ambicioso e de natural violento, ansioso por afirmar a autonomia de sua Sé, e a inferioridade dos latinos. A situação política criada pelas conquistas dos normandos do sul da Itália interessava tanto ao papa como ao imperador, e favorecia uma aliança; mas Cerulário mostrou-se tolerante diante dos violentos e sacrílegos ataques verificados contra as igrejas latinas e suas «reservas» em Constantinopla, e mandou publicar um manifesto em que se denunciavam os ritos latinos como responsáveis pela impossibilidade de uma união. Infelizmente ficou encarregado de responder a estas acusações o radical, impulsivo e imprudente cardeal Humberto de Moyenmoutier; e ele desincumbiu-se da missão renovando as reivindicações romanas em sua maior amplitude.

Razões políticas levaram a um compasso de espera, pois cada parte esperava da outra auxílio contra os normandos; em má hora foi designado

110. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 120.

Humberto para chefiar uma delegação papal cuja missão era estabelecer a união das duas Igrejas. Graças à habilidade diplomática do patriarca, hostil e contrário ao acordo, e à rígida falta de visão do cardeal, o que Cerulário desejava, aconteceu logo à chegada de Humberto à capital. Enquanto as duas partes se digladiavam com palavras, e Humberto escrevia uma veemente polêmica, a morte do Papa privou o legado de sua autoridade moral, e talvez mesmo dos poderes canônicos de mediador; percebendo estar iminente a ruptura da negociações, Humberto apressou-se em excomungar o patriarca, em Santa Sabedoria, antes de fugir da cidade. O imperador tentou em vão reunir as partes para um diálogo; Cerulário convocou um sínodo que condenou o modo de agir dos legados pontifícios, e publicou um longo documento em que contava toda a história das divergências das duas Igrejas, e se apresentava como o chefe de toda a Igreja bizantina. Na verdade Cerulário caiu em desgraça e faleceu pouco depois; porém tanto o povo como as classes dirigentes (mas nem todos os bispos e monges, é claro) estavam de pleno acordo com seus propósitos. No mundo latino os reformadores, muito ocupados com a execução de seu programa ideológico, pouca atenção e cuidado deram ao acontecido. Tecnicamente, a ruptura de 1054 não era absoluta nem definitiva. As relações entre latinos e gregos continuaram amigáveis, em muitas regiões. Mas, retrospectivamente, os acontecimentos de 1054 marcam um ponto sem retorno; e se na longa e melancólica história de ruptura entre as Igrejas a ação de indivíduos pode ser avaliada como significativa, uma pesada carga de responsabilidade deve ser atribuída a Cerulário e a Humberto».

Ainda Knowles: «O historiador pode constatar que o cisma não se tornou inevitável por qualquer divergência profunda em matéria de fé ou de moral. A fé, as práticas religiosas e as devoções de pessoas de espiritualidade profunda eram essencialmente as mesmas em ambas as partes; as questões de autoridade e de jurisdição eclesiástica, que nos nove séculos decorridos desde 1054 assumiram um lugar central na controvérsia, e são aparentemente as mais difíceis de resolver, não foram citadas expressamente antes da época de Nicolau I e Fócio». [111]

Cabem ainda aqui algumas observações:

1) Como já notamos, ao estudarmos as conseqüências das Cruzadas (Primeiro volume do *Mundo Feudal*) estas expedições de um modo geral (de um modo especial a quarta cruzada) serviram muitas vezes para acirrar o ânimo dos gregos contra os latinos, frustrando as tentativas dos pontífices no sentido de pôr fim ao cisma.

2) A grave ameaça turca levou posteriormente alguns basileus, sobretudo por interesse político, a buscarem no Ocidente a união com Roma. Voltaremos ao assunto quando focalizarmos os concílios ecumênicos.

3) A queda de Constantinopla em poder dos turcos otomanos favoreceu o desenvolvimento de igrejas ortodoxas autônomas, independentes, portanto, do patriarca da antiga capital do Império do Oriente. A designação «Igreja Ortodoxa» abrange hoje diferentes Igrejas (como por exemplo, a Igreja Russa, a Igreja Grega, etc.) que possuem substancialmente uma mesma doutrina mas que não se vinculam a uma autoridade comum.

111. Idem, ibidem, p. 124.

Os grandes Concílios Ecumênicos

Em nossa *História do Império Bizantino* (no já citado capítulo sobre a Igreja) estudamos sucintamente os oito concílios ecumênicos realizados no Oriente. A partir do século XII a série dessas grandes assembléias reinicia-se no Ocidente. São concílios de grande importância que foram reconhecidos como ecumênicos na Igreja Ocidental. Quatro desses concílios reúnem-se em Latrão respectivamente nos anos 1123, 1139, 1179 e 1215; dois têm sua sede em Lyon respectivamente em 1245 e 1274; um realiza-se em Viena (1311), outro em Constância (1414-18); em Basiléia reúne-se um concílio ecumênico no ano em que era supliciada Joana D'Arc, 1431. Temos finalmente de 1438 a 1439 o Concílio de Ferrara-Florença em que se discutiu e se declarou a união entre as Igrejas Orientais e a Sé Romana. Nas seguintes linhas procuraremos caracterizar brevemente cada uma dessas magnas assembléias. *O Primeiro Concílio de Latrão* (nono concílio ecumênico), convocado para 1123 por Calisto II contou com a presença de mais de trezentos bispos. Promulgaram-se os decretos de reformas dos últimos sessenta anos, condenaram-se o nicolaísmo, a simonia e o controle leigo sobre pessoas e bens eclesiásticos. Os peregrinos e os cruzados foram igualmente objeto de atenção. *O Segundo Concílio de Latrão* (décimo concílio ecumênico), convocado Por Inocêncio II para 1139, contou com a presença de mais de quinhentos bispos e reafirmou a legislação referente à reforma da Igreja. *O Terceiro Concílio de Latrão* (décimo primeiro ecumênico) foi convocado por Alexandre III para 1179. «A Assembléia contou com a presença de pelo menos alguns representantes de quase todos os países, em número de mais de 300, entre os quais se incluía o bispo de Chartres João de Salisbury. Muitos dos decretos do concílio eram simples repetição da legislação anterior. Um decreto, entretanto, elaborado talvez pelo próprio Alexandre III, determinava que nas futuras eleições papais, quando não fosse conseguida a unanimidade, seria considerado eleito o candidato que alcançasse dois terços dos votos de todos os cardeais. Esta determinação, ainda hoje em vigor, removeu o principal obstáculo que impedia fossem as eleições claras e incontestáveis, e graças a elas não houve mais antipapas até o cisma de 1378, mas neste caso os motivos foram completamente diversos». [112] O Concílio condenou mais uma vez a simonia, o nicolaísmo e a dilapidação da propriedade eclesiástica.

O quarto Concílio de Latrão (1215), como já vimos, foi convocado por Inocêncio III. Estamos aqui diante do ponto culminante da História da Igreja da época de renovação e de afirmação do poder pontifício que recebe um impulso decisivo com Gregório VII e declina acentuadamente com Bonifácio VIII.

A Assembléia que se reuniu em novembro de 1215 na basílica constantiniana de Latrão foi a mais numerosa desde que se havia retomado a prática de convocar concílios ecumênicos: 412 bispos, 800 abades e priores, numerosos procuradores de bispos e de abades que não haviam podido comparecer. Vários prelados orientais estavam presentes. Encontravam-se também, pela primeira vez num concílio ecumênico, bispos de regiões da Europa Oriental: Boêmia, Hungria, Polônia, etc.

Numerosos soberanos (como o imperador Frederico II, os reis da França, da Inglaterra, da Hungria, etc.) fizeram-se representar.

112. Knowles, **ibidem**, p. 237.

O quarto Concílio de Latrão era realmente uma assembléia completa da Cristandade Ocidental. [113]

Ao estudarmos o pontificado de Inocêncio III já sublinhamos o tríplice objetivo do quarto Concílio de Latrão: libertação da Terra Santa, reforma da Igreja e extinção das heresias. «Para promover eficazmente a reforma, foram redigidos setenta cânones disciplinares, que prescreviam a visitação das dioceses, a celebração de capítulos gerais das ordens religiosas a realizar-se todos os triênios, a confissão e a comunhão eucarística anual dos fiéis, etc. Outros diziam respeito à proibição de novas ordens religiosas (Cân 13), a reforma do clero, em particular, a sua educação, ao culto divino, etc. Finalmente, se trataram das heresias dos albigenses e dos valdenses e, particularmente, da doutrina sobre a Eucaristia. Pela primeira vez, foi aprovada autenticamente a palavra de *transubstantiatio*». [114] A repercussão do quarto Concílio de Latrão se fez sentir profundamente não só na Idade Média mas também na época atual. Basta lembrar, por exemplo, que boa parte do conteúdo dos setenta cânones então promulgados encontra-se praticamente reproduzida no Código de Direito Canônico, o que revela a marcante influência das decisões conciliares nos juristas eclesiásticos.

Em 1245, na cidade de Lyon, reuniu-se o décimo terceiro concílio ecumênico convocado por Inocêncio IV. O número de padres conciliares foi bem menor que o do concílio anterior. Os prelados espanhóis, ingleses e franceses participaram em maior número. Os bispos alemães não puderam comparecer em virtude da proibição de Frederico II contra quem foram formuladas graves acusações. «Frederico foi acusado de perjúrio repetido, de sacrilégio, de suspeita de heresia e de felonia. Em consideração destes delitos, o concílio pronunciou a excomunhão e a privação de todas as honras e dignidades. Os súditos foram desligados do juramento de fidelidade. Proibiu-se-lhes até a obediência sob pena de excomunhão. Os príncipes foram convidados a procederem a uma nova eleição na Alemanha, reservando-se o papa o direito de dispor da coroa siciliana». [115]

O segundo Concílio de Lyon (14º concílio ecumênico) foi aberto pelo Papa Gregório X em maio de 1274. O sumo pontífice apontou à assembléia uma tríplice finalidade: libertação da *Terra Santa, União com os gregos e Reforma da Igreja.*

Além de numerosos bispos e abades compareceram ao concílio embaixadores da França, da Alemanha, da Inglaterra, da Sicília e dos reinos espanhóis. Jaime I de Aragão foi o único soberano que esteve pessoalmente presente. Grandes teólogos como Tomás de Aquino e Boaventura foram convidados especiais. O primeiro (autor de um tratado sobre os erros dos gregos — *Contra errores graecorum)* faleceu quando se dirigia para a Magna Assembléia, conforme já vimos no capítulo sobre a Filosofia. São Boaventura participou ativamente do concílio. O imperador Miguel Paleólogo (ver capítulo II de nossa *História do Império Bizantino)* enviou a Lyon uma brilhante representação integrada por Jorge Acropolita (ver *História do Império Bizantino*, capítulo X), pelo antigo patriarca de Constantinopla, Germano III, pelo Metropolita de Nicéia, Teófanes, e outros funcionários da corte.

A comitiva dos gregos foi solenemente recebida pelos conciliares e pelo papa.

113. Chelini, **Histoire Religieuse**, p. 253.
114. Romag, **História da Igreja**, II, p. 145.
115. **Idem, ibidem**, p. 149-150.

A seis de julho de 1274 realizou-se a sessão mais importante do Concílio com união solene dos gregos à Sé Romana. Os orientais reconheceram como correta a adição ao Credo, da fórmula dos latinos *(Filioque)* sobre a processão do Espírito Santo (ver, para maiores esclarecimentos, nossa *História do Império Bizantino*, capítulo sobre a Igreja, primeiro Concílio de Constantinopla). A união, entretanto, não teria longa duração. Andronico II Paleólogo, filho e sucessor de Miguel romperia novamente com Roma. O concílio tratou também da sucessão do trono pontifício visando evitar uma vacância demasiado longa da Sé Apostólica. A constituição «Ubi periculum» estabeleceu um regulamento severo para o *Conclave*.

Clemente V convocou o Concílio de Viena (1311), no Delfinado, com o fim de estudar a questão dos templários, os problemas da Terra Santa e a Reforma da Igreja. A assembléia reuniu bispos da Península Ibérica, da Grã-Bretanha, da Irlanda, do Sacro Império, da França e da Itália. As delegações destes dois últimos países dominaram o concílio. O Concílio de Viena foi o XV concílio ecumênico.

O *Concílio de Constança* (1414), XVI Concílio ecumênico, reunido graças aos esforços do imperador Sigismundo, está vinculado ao Cisma do Ocidente que focalizaremos mais adiante. Estamos aqui diante de uma das maiores assembléias conciliares da História. «Nos dias de maior concorrência chegou a haver em Constança 29 cardeais, três patriarcas, 33 arcebispos, cerca de 150 bispos, mais de 100 abades, 300 doutores e 18.000 eclesiásticos».[116] Os representantes da cristandade ocidental reuniam-se na cidade imperial aflitos pela solução do grande problema do cisma. Martinho V (1417-1431), eleito durante o concílio, dissolveu a assembléia sem confirmar todos os seus decretos. O sucessor de Martinho V, Eugênio IV reconheceu os decretos «enquanto as suas resoluções não fossem contrárias aos direitos e à dignidade da Sé Apostólica».[117]

O Concílio reunido em Basiléia (Bâle) (1433) foi transferido por Eugênio IV (1431-1447) pela bula *Doctor Gentium*, de setembro de 1437, para Ferrara. As sessões que continuaram a realizar-se em Basiléia, apesar do ato pontifício de transferência, foram consideradas ilegítimas (a partir da 25ª). O concílio de Ferrara, legítima continuação do de Basiléia, iniciou-se em janeiro de 1438. «Tratou-se, sobretudo, da extinção do cisma oriental. Numerosos gregos tinham vindo, entre eles o douto metropolita Bessárion de Nicéia, o patriarca José de Constantinopla e o próprio imperador João VIII, Paleólogo (1425-1448). Representante da Igreja Russa era o metropolita Isidoro de Kiew, como Bessárion e José, ardente defensor da União. Mas as negociações tornaram-se sumamente difíceis. Só o perigo dos turcos e a esperança no auxílio dos ocidentais reteve os gregos que, conforme os avisos do imperador, evitaram, no princípio, qualquer discussão sobre diferenças doutrinais».[118]

Em 1439 transferiu-se o Concílio para Florença onde, depois de longas e difíceis negociações, os gregos aceitaram novamente a união. Aos seis de julho de 1439 o Papa Eugênio IV celebrou missa pontifical na catedral de Florença. Foi lido então o decreto da união redigido em latim e em grego: *Laetentur caeli et exultet terra:* alegrem-se os céus e exulte a terra. Caiu o muro que dividia a Igreja Oriental da Ocidental...»

116. Llorca, **Historia de la Iglesia**, III, p. 247.
117. Romag, **História da Igreja**, II, p. 268.
118. Idem, ibidem, p. 272.

Esta proclamação conserva-se na biblioteca laurenciana de Florença como um de seus mais preciosos documentos.

Proclamada a união em Florença, os gregos partiram para Constantinopla. Observe-se que em Florença estiveram delegados de outras Igrejas Orientais (como, por exemplo, armênios e coptas) que também aceitaram a união com Roma. Deve-se notar que em 1443 o concílio foi ainda uma vez transferido, agora para Roma. Desta última fase são escassas as notícias. Com o concílio de Basiléia-Ferrara-Florença encerra-se a página da história conciliar medieval.

Registramos de passagem que o Concílio de Florença, em virtude do contacto e dos debates com os intelectuais gregos, «foi de grande importância para o desenvolvimento da literatura e também das artes».[119]

Aos 12 de dezembro de 1452 na Igreja de Santa Sofia efetivou-se a união oficial entre as Igrejas grega e latina. A população, entretanto, não aceitou essa união: muitos clamavam dizendo que Santa Sofia fora profanada e que preferiam submeter-se aos muçulmanos. O arquiduque Lucas Notaras declarou ser preferível o turbante do sultão à tiara do papa.

Um dos participantes mais eminentes do Concílio de Florença foi o metropolita Bessárion de Nicéia, considerado «o último grego notável antes da completa ruína de seu povo».[120] Ao lado de sua vasta erudição (era profundo admirador de Platão e conhecia a fundo as obras dos Padres gregos) Bessárion possuía também elevada formação moral. «Sua dignidade moral, seu extenso conhecimento da Teologia e sua eloqüência suave, fizeram profunda impressão em todos, em Ferrara e em Florença».[121] Ardente defensor da união, Bessárion passou a residir na Itália, tendo recebido do papa a púrpura cardinalícia.

A propagação evangélica

Desde os primórdios de sua existência, a Igreja revelou-se intensamente dinâmica no sentido de levar o Evangelho a todos os povos. Em nossa *História dos Reinos Bárbaros* (II volume) já abordamos o problema da conversão evangélica dos povos germânicos que haviam invadido o Império Romano, dando ênfase especial à evangelização da Inglaterra graças aos monges beneditinos enviados pelo Papa Gregório Magno.

As novas invasões (ver primeira parte do primeiro volume da *História do Mundo Feudal*) abrem novos campos para a atividade missionária. Consagraremos aqui algumas linhas à conversão respectivamente dos povos escandinavos, eslavos, bálticos e do povo húngaro. Encerraremos este item com breves notícias sobre as tentativas missionárias entre os mongóis e os povos muçulmanos.

Povos Escandinavos

As primeiras tentativas de evangelização da Dinamarca e da Suécia não obtiveram grande resultado.

119. Pastor, **Historia de los Papas**, I, p. 456.
120. Idem, ibidem, p. 457.
121. Idem, ibidem, p. 457-458.

O rei Haroldo (Harald) da *Dinamarca* e seu filho Svend converteram-se por volta de 960 graças à atuação do arcebispo Unni, de Hamburgo. Haroldo comemorou mais tarde esta conversão com um monumento de forma piramidal em Jelling, residência dos reis na Jutlândia.

Canuto, o Grande, filho de Svend, favoreceu com grande zelo a propagação evangélica. Sob o reinado de Canuto e de seu sucessor Svend Estridsen, missionários ingleses organizaram uma rede paroquial e implantaram seus costumes e seu vocabulário religioso.[122] A Dinamarca foi, assim, o primeiro dos três países escandinavos a tomar o aspecto de um reino cristão cujos reis reinavam então sobre a parte sudoeste da Escandinávia. A hierarquia foi instituída e centralizada em Lund. No início do século XII o bispado de Lund passa a sé metropolitana para toda a Escandinávia.

Na *Noruega* o Cristianismo foi introduzido por príncipes vikings que haviam sido batizados em terras estrangeiras. Haakon (938-961), o primeiro rei cristão (foi batizado na corte de Athelstan da Inglaterra), encontrou forte resistência da parte dos pagãos. Coube ao lendário Olavo Tryggvason, também batizado na Inglaterra, contribuir decisivamente para a difusão do cristianismo até as ilhas Faroer, Hébridas, Islândia e Groenlândia.

Tanto Tryggvason como seus sucessores preocuparam-se com a vinda de missionários de todas as regiões. Com sua população dispersa a Noruega possuía uma organização eclesiástica rudimentar. Monges cistercienses e bispos tinham vindo da Inglaterra. A estrutura eclesiástica da Noruega adquiriu uma fisionomia definitiva com a visita do cardeal inglês Nicolau Breakespeare (futuro Papa Adriano IV), legado do Papa Eugênio III (1152), que estabeleceu Trondheim como sede metropolitana.

Na *Suécia* a propaganda evangélica se fez lentamente, atingindo durante muito tempo apenas a larga faixa central em torno dos grandes lagos, entre as atuais Göteborg e Estocolmo.[123] Em 1008 e o rei Olavo Sköttkonung se faz batizar. «Diversos missionários percorrem o país sem plano preciso. A cristianização parece ter progredido em torno de Sigtuna que, mais ou menos a partir de 975, havia sucedido a Birka como metrópole econômica. O templo de Upsala, nas proximidades, permaneceu até por volta de 1080 o centro da resistência pagã. O Uppland, coração do país sueco, só aderiu ao cristianismo no início do século XII. No Gotaland, mais ao sul, havia ainda muitos pagãos na mesma época. As regiões montanhosas resistiram ainda por mais tempo».[124]

A conversão do escandinavo Rolão (Rolon), que fora o terror da França durante as incursões normandas, acarretou a cristianização de grande parte dos ferozes invasores.

Povos eslavos

A conversão de boa parte dos eslavos ao cristianismo está ligada a dois nomes famosos da História Eclesiástica Medieval: Cirilo e Metódio. Cirilo (ou Constantino, como se chamava até tornar-se monge nas últimas semanas de vida), e Metódio, filhos de alto funcionário bizantino, foram enviados pelo governo de Bizâncio para dirigirem uma missão na Morávia,

122. Chelini, **Histoire Religieuse**, p. 213.
123. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 231.
124. Chelini, **Histoire Religieuse**, p. 214.

atendendo a um pedido (862) do príncipe Ratislav que desejava missionários cristãos conhecedores do dialeto eslavônico usado em seu país. «Originários da Tessalonica, que era então uma cidade bilíngüe, os dois irmãos conheciam bem o dialeto eslavo da vizinha Macedônia. Antes de deixar Bizâncio, Constantino compôs um alfabeto baseado neste dialeto, para uso de seu futuro rebanho da Morávia. Admite-se hoje que se tratava do alfabeto glagolítico, uma invenção completamente original, e que a chamada escrita cirílica, por causa do nome monástico de Constantino, e sobre o qual se basearam os modernos alfabetos búlgaro, sérvio e russo, é o resultado da tentativa feita mais tarde na Bulgária pelos discípulos de Metódio, de adaptar à língua eslava a escrita uncial grega. Com o auxílio deste novo alfabeto, e com a assistência de um grupo de lingüistas de Constantinopla, Constantino traduziu para o eslavo uma seleção de trechos do Evangelho, começando com as palavras de abertura de São João: «no princípio era o verbo».[125]

Note-se que a Morávia tinha sido evangelizada já na primeira metade do século IX por missionários francos procedentes de Salzburgo e Passau. Compreende-se que os francos olhassem com desconfiança a atividade dos missionários bizantinos e de modo especial o emprego da língua vernácula na liturgia. «Para os bizantinos parecia natural e legítima a tradução dos ofícios litúrgicos para o vernáculo: muitas nações da Igreja oriental como os armênios, geórgios e coptas, empregavam o vernáculo no culto cristão; na Igreja ocidental, pelo contrário, o latim passara a ser reconhecido, na prática, como a única língua litúrgica admitida».[126]

No inverno de 867-868 os dois irmãos missionários estiveram em Roma e o Papa Adriano II decidiu dar-lhes todo apoio. Constantino faleceu em Roma (869) depois de fazer-se monge com o nome de Cirilo. Metódio iria sofrer novas pressões por parte do clero franco do leste e até mesmo o encarceramento. Só foi libertado graças à intervenção do Papa João VIII em 873. Em 880 este papa decretou: «Certamente não é contra a fé e a doutrina cantar a missa em língua eslava, ou ler os santos Evangelhos ou os escritos do Novo ou do Antigo Testamento, bem traduzidos e interpretados, ou cantar os outros ofícios de horas, pois aquele que fez as três principais línguas, o hebraico, o grego e o latim, criou também as outras línguas para seu louvor e sua glória».[127]

A partir da morte do Papa João VIII (882), Metódio encontrou novamente dificuldades da parte germânica. «O trabalho missionário dos Santos Cirilo e Metódio, empreendido numa Cristandade que, apesar da crescente tensão entre o Oriente e o Ocidente ainda tinha consciência de formar um só corpo, demonstrou, pelo menos enquanto eles viviam, uma força unificadora que conciliava três elementos da civilização da Europa Medieval: Bizâncio, Roma e os povos eslavos».[128] Expulsos da Morávia, após a morte de seu mestre, os discípulos de Metódio refugiaram-se na Bulgária «cujo destino era salvar a cultura vernácula eslava, e transmiti-la, em forma melhorada e enriquecida, a outros povos eslavos que estavam em aliança com a Igreja oriental, os russos e os sérvios».[129]

125. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 28. Sobre a diferença entre alfabeto glagolítico e alfabeto cirílico ver Février, **Histoire de l'Écriture**, nouvelle édition, 1959, p. 433.
126. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 29.
127. **Idem, ibidem**, p. 31.
128. **Idem, ibidem**, p. 31.
129. **Idem, ibidem**, p. 32.

Na *Bulgária* o cristianismo foi aceito por Bóris (852-888) batizado com o nome de Miguel em homenagem ao basileu Miguel III. O rei búlgaro, entretanto, oscilou entre Roma e Constantinopla e chegou até mesmo a formular uma série de consultas ao Papa Nicolau I cuja resposta ficou conhecida pelos canonistas medievais como *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*. Posteriormente a Igreja búlgara recebeu um arcebispo canonicamente sujeito a Constantinopla mas, na realidade, gozando de ampla autonomia. Estamos aqui em face da primeira Igreja nacional eslava. Bóris procurou criar um clero búlgaro com liturgia e escrita eslavas, o que foi facilitado com a chegada dos discípulos de Metódio expulsos da Morávia. Observe-se que a escrita glagolítica (criada por Cirilo e já mencionada acima) foi, nos fins do século IX, substituída pelo alfabeto chamado *cirílico* criado por São Clemente inspirado na obra de Cirilo (o alfabeto glagolítico). O novo alfabeto era mais simples.[130]

Na Boêmia o cristianismo se propagara no início do século IX quando uma parte da nação fora submetida por Carlos Magno. Já mencionamos no primeiro volume do *Mundo Feudal* a notícia dos «Annales de Fulda» sobre a conversão de quatorze duques boêmios que se fizeram batizar na corte de Luís, o Germânico (845). Papel importante na difusão do cristianismo entre os tchecos tiveram o rei Wenceslau (São Wenceslau († 929), patrono da Boêmia) e seu sobrinho Boleslau II († 999). Este criou a diocese de Praga cujo segundo bispo foi Santo Adalberto martirizado (997) na conversão dos prussianos.

Da Boêmia o cristianismo propagou-se para a Polônia quando Mieszko (963-992) casa com a princesa tcheca Dobrawa, filha de Boleslau I (e irmã de Boleslau II) e decide adotar a religião da esposa. O povo seguiu o exemplo de Mieszko e na cidade de Pozna foi criado o primeiro bispado (968). Sobre a difusão do cristianismo na Rússia note-se: «Os patriarcas de Constantinopla Fócio e Inácio esforçaram-se para converter o povo. Mas a cristianização progrediu lentamente até que a princesa Olga (955) e seu neto Vladimir (987) se fizeram batizar. O exemplo de Vladimir foi imitado pelo povo, que, aos milhares, recebeu o batismo» (Romag, *obra citada*, p. 42).

Húngaros

Acontecimento decisivo para a propagação evangélica na Hungria foi a conversão do rei Estêvão (997-1038) (cujo nome pagão era Vaïk). Já em 972 pregara entre os húngaros o monge beneditino Wolfgang do mosteiro de Einsiedeln. Seguiram-no outros religiosos a mando do bispo Pelegrino de Passau. Finalmente se fez batizar o duque Geza (972-997) cujo filho, Santo Estêvão, casou com Gisela, irmã do imperador Henrique II.

Países bálticos

A Estônia recebeu o Cristianismo por intermédio dos dinamarqueses no século XII passando, em seguida, para a influência da Ordem Teutônica. A Letônia (Latvia) o evangelho foi levado pelo bispo alemão Mainardo que

130. Idem, ibidem, p. 329 e tb. Février, Histoire de l'Écriture, p. 434.

pregava o evangelho pelo litoral do Báltico. «O trabalho foi continuado por Alberto (morto em 1229), homem de energia e de larga visão, que fundou Riga (1201) e foi o seu primeiro bispo. Em 1204 fundou uma Ordem de Cruzados, os Irmãos da Espada, e lhes deu como regra a dos Templários. Alberto era encorajado e apoiado por Inocêncio III, que incentivava também missionários cistercienses da Prússia. Nesta região o progresso da evangelização foi acelerado pela chegada dos cavaleiros teutônicos da Ordem dos Hospitaleiros».[131]

A Lituânia entra na história em meados do século XIII com o príncipe Mindow que, vencido pelos cavaleiros teutônicos, se fez batizar por volta de 1251 com um grande número de lituanos. Mindow e sua esposa foram coroados pelo bispo de Culm com duas coroas doadas pelo Mestre da Ordem Teutônica. Nomeou-se em seguida um bispo para a Lituânia. A conversão de Mindow obedecera, entretanto, a interesses de ordem política, e ele retornou pouco depois ao paganismo.

A conversão definitiva dos lituanos ao cristianismo só se efetivou quando o grão-duque Jaguelov (ver primeiro volume da *História do Mundo Feudal*) casou com Hedviges, herdeira do trono da Polônia (1386). A Lituânia encontrava-se assim unida à Polônia. Esta união, como já vimos no primeiro volume do *Mundo Feudal*, acarretou a derrota da Ordem Teutônica.

Sobre a atuação desta parece-nos conveniente repetir a observação de Knowles: «A Ordem dos Cavaleiros Teutônicos já foi objeto de muita admiração, e recentemente tem sido muito difamada. Seus primeiros tempos de Cruzada, quando predominavam objetivos espirituais e cristãos, foram seguidos por um longo período de guerras contra toda sorte de inimigos, pagãos e cristãos. Muitas de suas atividades e métodos podem ser com razão criticados como desumanos. Mas os êxitos militares e administrativos da Ordem não podem deixar de causar admiração. De modo geral é preciso rever as críticas mais violentas que em nosso século quiseram muitas vezes identificar injustamente a Ordem com o espírito pretensamente feroz e guerreiro da Prússia. Um historiador moderno, que não é alemão, e que escreveu depois de algumas experiências de dominação da Europa pelos prussianos, definiu o trabalho da Ordem como uma das mais gloriosas realizações da Idade Média e «o maior triunfo da Civilização Germânica Medieval».[132]

Mongóis

O aparecimento dos mongóis dilatou os horizontes para a atividade missionária. A *pax mongolica* facilitava não só a circulação de negociantes e de mercadorias mas também a atividade de evangelizadores. Os papas entusiasmaram-se com a idéia de levar os ensinamentos evangélicos às longínguas estepes asiáticas e contaram para essa tarefa com o apoio das Ordens Mendicantes. No estudo que, no primeiro volume do *Mundo Feudal*, fizemos sobre os mongóis, já focalizamos brevemente as viagens dos franciscanos João de Plano Carpini (1246-1247) e Guilherme de Rubruck (1253-1254). Em 1289 o Papa Nicolau IV (1288-1292) enviou o franciscano João de Montecorvino nas pegadas de Guilherme de Rubruck. Durante cerca de onze anos de apos-

131. Knowles, Nova História da Igreja, II, p. 325.
132. Idem, ibidem, p. 326.

tolado, Montecorvino fundou um colégio em Khanbalik (Pequim) onde aliás encontrou tenaz oposição de nestorianos que aí viviam. Montecorvino pensava na formação de um clero indígena. Ao Khan ofereceu uma tradução Tártara do Novo Testamento.[133]

As notícias enviadas por Montecorvino ao papa, levaram Clemente V a decidir (1305) a criação de um arcebispado em Khanbalik cujo titular seria o próprio missionário franciscano. Quatro dos seis bispos franciscanos encarregados de levar a decisão a Montecorvino e conferir-lhe a sagração episcopal, faleceram na viagem, os dois restantes conseguiram cumprir a missão que lhes confiara o papa. «Com seu apoio, Montecorvino consolidou a organização da jovem Igreja da China; um bispado sufragâneo foi criado em Tsiuan-Tchéu; conventos franciscanos estabeleceram-se não somente em Khanbalik mas ainda em Tsmian-Tchéu e Hang-Tchéu. Odorico de Pordenone, um franciscano que percorreu a Ásia desde a Pérsia até a Mongólia, de 1314 a 1330, e permaneceu três anos junto a Montecorvino, deixou uma descrição precisa da comunidade fundada por seu confrade. Em três ocasiões Avinhão designou um arcebispo de Khanbalik, após a morte de Montecorvino: em 1338, em 1342 e, finalmente, em 1370.[134] Pequim possuía uma catedral e várias igrejas. A influência do arcebispado estendia-se da Ásia Menor à China.

A prosperidade da Igreja na China não conseguiu sobreviver muito à queda da dinastia mongólica em 1368. Os franciscanos permaneceram na China até 1410. O arcebispado de Khanbalik ficou então teoricamente ligado ao de Sultanyeh, fundado pelo Papa João XXII (1316-1334) e confiado aos dominicanos. Este arcebispado que abrangia a Pérsia, a Índia e o Turquestão, desapareceu pela metade do século XV.

Os mongóis foram tolerantes mas, na realidade, não aderiram ao Cristianismo. Explica-se, assim, o resultado insatisfatório do trabalho missionário, a princípio tão promissor nos territórios dominados pelos *Gengiskânidas*. A adesão de alguns soberanos ao Islamismo dificultou ainda mais a conversão ao cristianismo e o relacionamento das missões com o Ocidente.

Muçulmanos

No decurso do século XIII difundiu-se a convicção de que os muçulmanos não só podiam ser combatidos mas também convertidos. Os franciscanos desempenharam nesse sentido um papel importante. Já vimos a tentativa de conversão dos muçulmanos levada a termo por São Francisco de Assis em 1219 quando os cruzados sitiavam Damieta. Em 1220 cinco frades menores enviados ao Marrocos foram martirizados. O terceiro franciscano Raimundo Lulo fundou na ilha de Maiorca um colégio para preparar missionários franciscanos. Sua preocupação era converter os infiéis com sólidos argumentos. Os missionários deviam estudar as línguas orientais para melhor desempenharem sua missão.

Entre os dominicanos lembremos que o segundo superior geral da Ordem, Jourdain de Saxe, organizou as missões do Oriente. Seu sucessor Raimundo Peñafort pediu a Tomás de Aquino que redigisse a famosa *Summa contra*

133. De Vaulx, **Histoire des Missions Catholiques Françaises**, p. 415.
134. Rapp, **l'Église et la Vie Religieuse en Occident à la Fin du Moyen Age**, p. 165. Os autores divergem quanto ao número de bispos franciscanos enviados para prestarem auxílio a Montecorvino.

Gentiles cuja finalidade principal deveria ser a reputação dos filósofos árabes. Humberto de Romans, geral da Ordem, elaborou em 1260 o perfil ideal do missionário. Organizou também cinco escolas de línguas orientais que formaram notáveis arabistas.[135]

A Querela das Investiduras e a luta entre o Sacerdócio e o Império.

Em páginas anteriores e no primeiro volume da História do Mundo Feudal (especialmente no capítulo sobre a Alemanha) já focalizamos os diferentes aspectos destes dois itens. Limitar-nos-emos aqui a breves comentários. Durante séculos os pontífices romanos haviam sentido a constante interferência do poder leigo: basileus, reis ostrogodos, príncipes lombardos, imperadores carolíngios e otonianos, famílias nobres como os Teofilatos e os *Crescentii*. A reforma gregoriana é a etapa árdua mas decisiva e vitoriosa da reação pontifícia à interferência leiga. Como já vimos, a Querela da Investidura terminou com a concordata de Worms em 1122 (também chamada *Pactum Calixtinum*). Para dar maior ressonância ao texto da concordata, Calisto II fê-lo sancionar por uma solene assembléia conciliar, o primeiro concílio ecumênico de Latrão (1123). Observe-se a imensa importância deste concílio para o prestígio do pontífice romano: o papa tivera sozinho a iniciativa de convocá-lo, rompendo com a tradição bizantina que deixava ao basileu o cuidado de reunir a assembléia universal dos bispos. A concordata de Worms e o primeiro concílio ecumênico de Latrão punham um termo definitivo ao funcionamento do cesaropapismo, diz Chelini.[136] Entretanto deve-se notar que a concordata de Worms não havia regulamentado todas as relações entre o Pontífice Romano e o Imperador. A luta entre o Sacerdócio e o Império iria arrastar-se através dos séculos. Na Alemanha e na Itália dois partidos se defrontavam: os *guelfos* (do nome dos Welf, família ducal da Baviera) a favor do papa, e os *guibelinos* (de Weiblingen, feudo originário da família dos Hohenstaufen) partidários do imperador. Depois da concordata de Worms a luta entre o papa e o imperador atingiu dois pontos culminantes respectivamente sob os reinados de Barbarroxa e de Frederico II. O Sacro Império acabaria vencido. Note-se, entretanto, que enquanto se desenrolava essa luta, as demais monarquias ocidentais procuravam fortalecer-se tanto em face do imperador como diante do poder pontifício. «No meio desse conflito o papado medieval chegou a seu apogeu sob os reinados de Inocêncio III (1198-1216) e de Gregório IX (1227-1241) que desempenharam um verdadeiro papel de árbitro do Ocidente. Seus pontificados podem ser considerados como o ponto de equilíbrio da cristandade medieval».[137]

Os papas em Avinhão

Clemente V, ao ser eleito em 1305, era arcebispo de Bordéus. Coroado em Lyon, percorreu várias localidades da França (Cluny, Nevers, Bourges, Limoges, Poitiers), vindo estabelecer-se finalmente em Avinhão na primavera de 1309. Iniciara-se assim o tão discutido «Cativeiro Babilônico» dos papas. A expressão é infeliz e não corresponde à exatidão dos fatos e à interpretação correta dos mesmos. Como tem acontecido em relação a tantos

135. Idem, ibidem, p. 168-169.
136. Chelini, **Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval**, p. 240.
137. Idem, ibidem, p. 241.

episódios marcantes da História Medieval, a pesquisa histórica serena e aprofundada lançou novas luzes sobre essa interessante fase da História da Igreja Medieval, possibilitando um enfoque mais amplo que não sublinha somente o lado negativo da longa permanência dos pontífices romanos durante quase setenta anos em Avinhão.

Situada à margem do Ródano, a cidade pertencia à casa de Anjou, que reinava em Nápoles sob a suserania da Igreja Romana. Em 1348 o Papa Clemente VI comprou a cidade para a Igreja, da rainha Joana I de Nápoles, o que proporcionou mais liberdade de ação e independência ao pontífice.

Clemente V não pensara em estabelecer-se definitivamente em Avinhão mas os acontecimentos da Península Itálica (Roma era então teatro de violentas lutas entre famílias nobres) levaram-no a protelar sua ida para Roma. A morte surpreendeu-o em Roquemaure, sobre o Ródano, em abril de 1314. Dante colocou-o impiedosamente no Inferno (XIX, 83), chamando-o de «pastor sanza legge» (pastor sem lei).

O conclave que escolheu o sucessor de Clemente V, João XXII, foi o primeiro a ser celebrado na França e durou dois anos e três meses. Depois de tão longa espera, os cardeais escolheram Jacques Duèse que fora bispo de Avinhão de 1310 a 1312. Tratava-se de um cardeal de setenta e dois anos, que, para surpresa de todos, reinaria por dezoito anos desempenhando uma febril atividade. Entre suas primeiras decisões figurou a de estabelecer residência em Avinhão.

De 1316 a 1378 seis papas sucederam-se no trono de São Pedro: João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342), Clemente VI (1342-1352), Inocêncio VI (1352-1362), Urbano V (1362-1370) e Gregório XI (1370-1378). A personalidade, a atuação e os auxiliares de cada um desses papas são-nos hoje bem conhecidos graças a um criterioso trabalho de pesquisa que resultou em excelentes estudos como, por exemplo, a obra *Vitae paparum avenionensium* (Paris 1914-1922) de Baluze-Mollat. «Muito diferentes entre si pela formação e pelo temperamento, tiveram de comum o fato de serem todos franceses, de haverem mantido uma simpatia benevolente em relação à monarquia capetíngia e aos interesses franceses e de terem desenvolvido uma política ativa de centralização administrativa e financeira, fazendo de Avinhão a capital efetiva da Cristandade». [138]

Não cabe nos estreitos limites deste capítulo um estudo aliás bem interessante e proveitoso para a compreensão da história da época e do pontificado de cada um desses papas, alguns dos quais marcados por austeridade reformadora (como, por exemplo, Bento XII) ou também por um gritante mundanismo (como, por exemplo, Clemente VI). Vamos aqui dedicar apenas algumas linhas a João XXII. O que se vai escrever deve ser completado com o que já estudamos sobre as relações entre este pontífice e Luís da Baviera, no primeiro volume da *História do Mundo Feudal* que reavivam a luta entre o Sacerdócio e o Império.

Dois episódios do pontificado de João XXII vão prender-nos rapidamente a atenção: o problema da *pobreza franciscana* e a atuação de *Marsílio de Pádua*. Entre os filhos de São Francisco haviam surgido duas tendências diversas: uma rigorista, outra moderada. Os rigoristas ou espirituais *(fraticelli)* apegavam-se à prática de uma severa pobreza. Além disto infiltraram-se entre os espirituais idéias extremistas que pregavam a próxima queda da grande Babilônia, Roma, e o triunfo do monaquismo sobre o sacerdócio oficial.

138. **Idem, ibidem,** p. 387.

Denunciados pelo ministro geral da Ordem Franciscana, Miguel de Cesena, foram os espirituais advertidos pelo pontífice (outubro de 1317, bula *Quorumdam)* no sentido de que deveriam submeter-se aos superiores da comunidade e que se ativessem à orientação dos mesmos.

João XXII iria indispor-se também com a parte mais moderada da Ordem: «O Capítulo geral de Perúsia (1322) declarou solenemente como doutrina católica que Cristo e os apóstolos não tinham possuído propriedade alguma nem em particular, nem em comum. Mas o papa, por sua vez, condenou esta proposição como herética pela constituição *Cum inter nonnullos* de 12 de novembro de 1223. Os defensores da pobreza absoluta, chefiados por Bonagrácia de Bérgamo, Guilherme de Ocam e Miguel de Cesena, geral da Ordem, não se submeteram, passaram ao partido de Luís da Baviera e combateram o papa como herético». [139]

Já sublinhamos no primeiro volume da História do *Mundo Feudal* que, na luta de Luís da Baviera com João XXII, o imperador sofreu a decisiva influência de Marsílio de Pádua. Detenhamo-nos por alguns instantes sobre este curioso personagem.

Nascido em Pádua por volta de 1280-90, encontramo-lo como *rector* e mestre de artes em Paris no ano de 1313. De volta a Pádua estuda medicina e filosofia natural. «Marsílio de Pádua sofreu numerosas influências: a do clã de Nogaret e dos legistas, com os quais esteve em contato, além da dos meios guibelinos e comunais da Itália, e ainda dos averroístas — sobretudo de Pedro de Abano — que lhe revelaram Aristóteles, além da dos valdenses, com os quais revela certas analogias de inspiração (maneira de interpretar a Escritura, quer dizer, exclusivamente, o Novo Testamento), de vocabulário e de doutrina. Marsílio de Pádua, por outro lado, ignora a teologia tomista e o direito romano: é sobretudo um plemista que exclui da sua cultura tudo aquilo que lhe faria compreender os seus adversários, utilizando contra eles um arsenal de argumentos de origem não-conformista». [140]

Em sua obra *Defensor Pacis* (1324) escrita com a colaboração de João de Jandum (que ensinava filosofia aristotélica com coloração averroística no colégio de Navarra), Marsílio manifesta «uma profunda oposição à ordem política nascida do cristianismo sob a égide do papado». [141] Na primeira parte *(Dictio prima)* dessa obra Marsílio desenvolve suas idéias políticas. Na segunda parte *(Dictio secunda)* ataca veementemente o papado, pregando um radicalismo revolucionário. Atribui a preeminência do pontífice romano ao imperador Constantino e difunde a lenda de que São Pedro nunca estivera em Roma, pretendendo assim negar ao papa a condição de sucessor do Apóstolo. [142] João XXII, fixando-se em cinco pontos capitais, condenou as idéias pregadas no *Defensor Pacis*.

Concluamos este breve estudo sobre a prolongada permanência dos pontífices romanos em Avinhão com algumas observações que poderão ser aprofundadas mediante consulta a obras especializadas de História Eclesiástica.

1) A primeira observação a fazer é que em diversas épocas os papas residiram fora da Cidade Eterna. Um cálculo baseado nos *Resgesta pontificum* de Potthast mostra que, de 1100 a 1304, os papas residiram em Roma oitenta e dois anos e fora de Roma cento e vinte e dois. Note-se apenas que essas

139. Romag, **História da Igreja,** II, p. 309.
140. Touchard, **História das Idéias Políticas,** 2, p. 104-105.
141. **Idem, ibidem,** p. 105.
142. Sobre a estada de São Pedro em Roma ver nossa **História de Roma,** p. 327-328.

ausências foram descontínuas e ocasionais. Em Avinhão a permanência pontifícia foi contínua durante quase setenta anos.[143] Deve-se registrar que, qualquer que fosse o lugar escolhido para sua residência, os papas consideraram-se sempre bispos de Roma.

2) A prolongada permanência dos pontífices romanos em Avinhão teve funestas conseqüências para a cidade de Roma. Abandonada pela Cúria pontifícia com seus cardeais e demais prelados, a outrora capital do Império Romano passou à categoria de mera capital provinciana. «Seus monumentos, basílicas e palácios começaram a fender e a deixar crescer erva entre suas paredes. De suas ruínas extraíam-se mármores para outras cidades. Não é pois de estranhar que os italianos chorassem lágrimas amargas sobre a cidade desolada que havia sido a rainha do orbe e agora jazia na solidão e viuvez».[144] Acrescente-se que em pleno «exílio» de Avinhão, no ano 1349, um tremor de terra abateu a fachada ocidental do Coliseu.

3) As províncias dos Estados da Igreja, por volta da metade do século XIV, encontravam-se em desoladora situação de anarquia. Situa-se nesta época um dos mais curiosos episódios da História de Roma Medieval que tem como centro a estranha personalidade de Cola di Rienzo «sem suficiente coragem pessoal para ser herói e com demasiada elevação de idéias para ser um farsante».[145] De origem humilde, nascido em Roma, conseguiu adquirir sólidos conhecimentos sobre a antiguidade romana. Dominava o latim, conhecia as inscrições, os monumentos e exaltava-se com as glórias do passado romano que ele conhecia através de César, Tito Lívio e outros clássicos. Julgava-se predestinado a restaurar a antiga grandeza de sua cidade natal.

Cola di Rienzo (que exercia o cargo de notário) participou de uma missão que o povo romano enviou a Clemente VI para pedir-lhe que regressasse a Roma. Impressionado pela eloqüência de Rienzo, o papa nomeou-o notário pontifício. Em 20 de maio de 1347 acompanhado por uma centena de jovens armados Cola di Rienzo proclamou um novo governo em Roma. Os nobres fugiram da cidade e Rienzo escreveu às cidades italianas convidando-as a enviarem representantes para uma assembléia que se reuniria em Roma. Rienzo intitulava-se tribuno e libertador da Sagrada República Romana *(Tribunus et Sacrae Romanae Reipublicae Liberator)*. O parlamento das cidades italianas celebrou-se em agosto de 1347. O delírio de Rienzo atingiu o auge. Intitulou-se *Tribunus augustus*. Foi coroado com seis coroas no átrio de Santa Maria Maior. A arrogância do Tribuno não conhecia limites mas um início de revolta popular (15 de dezembro) em Roma atemorizou-o tanto que fugiu apavorado para Civitavecchia. Conviveu algum tempo com eremitas que lhe deram para leitura várias obras de vaticínios entre os quais os escritos de Joaquim de Fiore. Um eremita convenceu-o de que estava predestinado por Deus para instaurar o reinado do Espírito Santo.

Em julho de 1350 encontramos Cola di Rienzo na corte imperial de Praga para convencer Carlos IV de que devia ser coroado em Roma. Preso, o «herói» foi enviado a Avinhão onde o Papa Inocêncio VI (1353) perdoou-o. Mas Cola di Rienzo era incorrigível. Conseguiu voltar a Roma com o título de senador mas foi morto tragicamente pela população (1354). «A maior originalidade de Cola di Rienzo está em haver concebido uma Roma grande e livre, acima

143. Llorca, **Historia de la Iglesia,** III, p. 25.
144. **Idem, ibidem,** p. 22.
145. **Idem, ibidem,** p.143.

dos guelfos e guibelinos, e de haver idealizado, senão a unidade italiana, ao menos a federação dos povos da Itália em torno de Roma...»[146]

Os Estados da Igreja foram pacificados pelo cardeal Gil Álvarez de Albornoz, antigo arcebispo de Toledo, que, com o título de legado *a latere*, efetuou duas campanhas de 1353 a 1357 e de 1358 a 1367. Foi chamado o «segundo fundador dos Estados Pontifícios».

4) Não era só o povo de Roma que reclamava contra a ausência dos papas. Ao lado dos italianos (que ao sentimento religioso somavam um sentimento patriótico e nacionalista) outros povos também lastimavam a estadia dos papas em Avinhão. Na Inglaterra e na Alemanha faziam-se ouvir protestos. Dentre os intelectuais italianos que impugnaram Avinhão figuram Dante e Petrarca. O primeiro ataca duramente Filipe, o Belo, e os dois primeiros papas de Avinhão. Petrarca em sonetos, canções, églogas e epístolas dá asas a seu patriotismo verberando a «ímpia Babilônia das margens do Ródano». «Suas diatribes alcançam toda a França, descrevendo os defeitos dos franceses enquanto exalta sua amada Itália, mãe da civilização cristã e enaltece os talentos e qualidades dos romanos e italianos».[147] Em 1365 Petrarca convidou Urbano V a voltar para a Cidade Eterna.

Três personagens devem ainda ser lembrados dentre os que insistiram veementemente com os papas de Avinhão para que regressassem a Roma: O infante D. Pedro de Aragão, filho de Jaime II, Santa Brígida da Suécia (1303-1373) e a célebre Santa Catarina de Sena. O primeiro, com a idade de cinqüenta e três anos, renuncia às honras do mundo e veste o hábito de São Francisco. Em 1365 encontramo-lo em Avinhão suplicando a Urbano V que retornasse a Roma. A segunda, que residia em Roma desde 1350 e fundara para as mulheres a Ordem do Santo Salvador, lutou pela volta dos papas a Roma, insistindo especialmente com Urbano V no sentido de não abandonar a Sé Romana e com Gregório XI que foi violenta e até injustamente advertido pela santa. Já falamos de Catarina de Sena (1347-1380) no capítulo sobre a Literatura. Pôs a imensa influência que exercia entre seus compatriotas a serviço do ideal a que se consagrou de corpo e alma: o regresso dos papas. A popular santa italiana não hesitou em dirigir-se à corte pontifícia e falar com patética eloqüência perante Gregório XI (1376). Em janeiro de 1377 este pontífice entrava em Roma estabelecendo sua residência no Vaticano.[148]

O Cisma do Ocidente (1378-1417)

O «exílio» de Avinhão iria ter como conseqüência a maior crise da História da Igreja: o *Cisma do Ocidente*.

Quando Gregório XI morreu (1378), os cardeais reunidos para lhe darem um sucessor estavam sob a pressão dos romanos que, aglomerados na praça de São Pedro, exigiam um papa romano ou, ao menos, um italiano. «Romano lo volemo o almanco italiano».

146. **Idem, ibidem,** p. 155.
147. **Idem, ibidem,** p. 23.
148. Até que ponto Santa Catarina de Sena teria influído em Gregório XI? Sobre este assunto consultar a obra crítica (às vezes hipercrítica) de Fawtier: **Ste Catherine de Sienne. Essai de critique des sources.** Há uma obra do mesmo autor, posterior a esta, em que corrige alguns exageros anteriores.

Foi escolhido o arcebispo Bartolomeu Prignano, de Bári, que tomou o nome de Urbano VI (1378-1389). Foi a última eleição para o trono pontifício de alguém que não pertencia ao colégio cardinalício. O escolhido conhecia bem os assuntos da cúria romana, pois residira durante muitos anos em Avinhão. Esta permanência na França e seu nascimento em Nápoles tornavam-no um italiano semifrancês e, portanto, aceitável por todos os partidos. Acrescente-se que gozava de boa reputação quanto ao caráter e à virtude. Nas primeiras semanas do pontificado de Urbano VI ninguém levantou dúvidas quanto à legitimidade de sua eleição. O novo papa, entretanto, surpreendeu a todos com a impetuosidade e irascibilidade de seus atos: «revelou-se um déspota grosseiro, autoritário e sádico; lançou taxas sobre os cardeais, exigiu sua reforma, insultava-os e mandava torturar os recalcitrantes».[149] Urbano VI agravou a situação ofendendo seus amigos políticos: a rainha de Nápoles e o conde Onorato Gaetani de Fondi. Com apoio de ambos e de Carlos V da França os cardeais procuraram pretextos para invalidar a eleição de Urbano VI e proceder a uma nova eleição, o que realmente se efetivou em Fondi a 20 de setembro com a escolha do cardeal Roberto de Genebra, parente dos reis da França, que tomou o nome de Clemente VII (1378-1394). «Dentro de poucos anos a Europa estava dividida em duas partes mais ou menos equivalentes. O Império, de modo geral, a Hungria e a Boêmia, Flandres, os Países Baixos, a Inglaterra, Castela (no início) e partes da Itália, estavam ao lado de Urbano VI; ao passo que a França, a Escócia, a Savóia, a Áustria, e mais tarde Aragão e Navarra estavam com Clemente VII. Ambas as partes faziam intensa propaganda; as razões políticas tinham grande peso, e depois de alguns anos todos tinham perdido a esperança de chegar a um acordo sobre qual dos dois era o papa legítimo».[150] Santa Catarina de Sena lutava pelo reconhecimento de Urbano VI enquanto São Vicente Ferrer procedia do mesmo modo em favor de Clemente VII.

Quando o papa e o antipapa morreram foram substituídos sucessivamente por outros, prolongando, assim, o cisma. Urbano VI teve como sucessores Bonifácio IX (1389-1404), Inocêncio VII (1404-1406) e Gregório XII (1406-1415). Clemente VII foi substituído por Bento XIII (1394-1417). O cisma preocupava a Cristandade. Em Livorno (1408) um grupo de cardeais de ambas as correntes em que se cindira a cristandade passou a constituir um colégio cardinalício acéfalo e convocaram um concílio geral em Pisa. Esta assembléia, contra as normas do Direito Canônico, declarou vacante o trono pontifício e elegeu (junho de 1409) papa o cardeal de Milão Pedro Philaretus que tomou o nome de Alexandre V (1409-1410). A confusão na Cristandade aumentara, pois a Igreja agora aparecia tricéfala. Quando Alexandre V morreu foi substituído pelo cardeal Baltazar Cossa que se chamou João XXIII (1410-1415).

A solução do cisma viria do Concílio de Constança convocado, como já vimos, graças aos esforços do imperador Sigismundo. João XXIII, que dificultava o andamento da assembléia, foi declarado fator principal da continuação do cisma, deposto e preso. Bento XIII negou-se a renunciar. Foi também deposto e refugiou-se no castelo de Peñiscola, ao sul de Tortosa. Gregório XII, ancião de noventa anos e papa legítimo, prontificara-se a

149. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 445.
150. Idem, ibidem, p. 446.

renunciar sob duas condições: «O concílio ilegítimo seria por ele novamente convocado, e nenhum dos dois antipapas presidiria a sessão de sua renúncia. O concílio aceitou as condições, reconhecendo ao menos indiretamente a sua ilegitimidade. Na 17ª sessão, legitimamente constituída, renunciou Gregório XII realmente. O concílio deu-lhe então, como sinal de gratidão, a dignidade de cardeal-bispo de Porto. Não veio mais a conhecer o nome de seu sucessor».[151] Em 1417, na festa de São Martinho, foi então eleito papa o Cardeal Odon Colonna, que tomou o nome de Martinho V (1417-1431) pondo fim ao longo Cisma.

Tentemos, agora, apontar algumas das principais conseqüências do Cisma do Ocidente:

1) *Diminuição da autoridade e do prestígio dos papas.* Note-se que este fenômeno se faz sentir principalmente a partir de Bonifácio VIII, acentua-se com o exílio de Avinhão e agrava-se com o Cisma.

2) *Fortalecimento da interferência real em assuntos eclesiásticos.* A interferência do monarca, que exigia para todo o documento pontifício o «vidimus» (vimos), ou o «placet» ou o «exequatur», é anterior ao cisma mas evidentemente foi estimulada e aparentemente até justificada pela divisão entre os cristãos quanto ao papa a que deviam obediência.

3) *O progresso das idéias conciliares.* Na Universidade de Paris, interessada em resolver o problema do Cisma, desenvolveram-se as idéias conciliares. Estas idéias inspiram-se quer em fontes filosófico-políticas (o poder do pontífice viria da comunidade) quer em fontes canônico-teológicas (em determinadas circunstâncias o papa poderia ser julgado por um concílio cuja autoridade é superior à do pontífice).

Entre os que defenderam a solução conciliar independente do pontífice para resolver o cisma figuram dois professores alemães que lecionavam na Universidade de Paris *(Gelnhausen e Langenstein)*. *Pedro de Ailly* (antigo chanceler da Universidade de Paris e professor da mesma universidade, bispo de Cambray e cardeal) e *João Gerson* (chanceler e professor da Universidade de Paris e discípulo de Ailly) defenderam também a supremacia conciliar sobre o pontífice. Digamos, de passagem que essas idéias conciliares, posteriormente superadas, pareciam ser justificadas pelas circunstâncias excepcionais, especialmente pela atitude dos antipapas.

4) *Galicanismo.* A influência dos poderes seculares nas Igrejas nacionais foi uma das mais funestas conseqüências do cisma para a unidade cristã. Na França esta influência (que deve ser estudada à luz do que já se escreveu no item 2 destas «conseqüências») manifesta-se através do galicanismo. «Teoricamente baseava-se em dois princípios: primeiro, o rei da França gozava, desde tempos imemoriais, de certos direitos na Igreja francesa, a saber, a imposição de taxas, a percepção de rendas e a designação para cargos eclesiásticos; segundo, a autoridade papal era limitada por normas do direito canônico, tidas por antigas, e baseadas principalmente em decretos conciliares. O beneficiário do primeiro princípio era o rei, que assumia o controle da administração e das finanças da Igreja. A «liberdade» requerida pela Igreja Galicana era baseada em um novo princípio: os decretos e bulas dos papas eram inválidos quando entravam em conflito com os decretos conciliares ou o direito canônico anterior a Graciano, ou no caso de os ultrapassarem. O último corolário era a declaração de que qualquer

151. Romag, **História da Igreja**, II, p. 266.

definição feita pelo papa em matéria de doutrina só era irreformável e infalível depois de aceita por um concílio geral; era uma conclusão do princípio de que só o concílio gozava de poderes suficientes para uma definição irreversível».[152]

5) *Outras conseqüências.* Ainda como conseqüências do cisma podemos apontar um relaxamento geral dos costumes não só na sociedade leiga mas em todos os graus da própria hierarquia da Igreja, fato este facilmente explicável pela tremenda crise de autoridade. O cisma produziu também grande quantidade de pseudoprofetas que declaravam ter tido visões apocalípticas e vaticinavam a proximidade do fim do mundo.

8. Alguns aspectos da atuação da Igreja na Civilização Medieval

Estudando a vida quotidiana na época de São Luís, sob o ponto de vista da religião e da moral, Faral observa: «Religião e moral são, na Idade Média, noções indissoluvelmente associadas, mais estreitamente ligadas entre si que em qualquer época. A religião está associada a todos os atos da vida. Comanda, segundo sua lei e dita aos homens todos os seus deveres, mesmo sociais».[153] Através da leitura do presente e dos demais capítulos deste volume o leitor terá sentido o que já mais de uma vez afirmamos: a atuação da Igreja impregna profundamente a vida do mundo feudal. O que se vai ler neste item constitui apenas alguns exemplos dessa atuação, complementando e ilustrando o que já escrevemos em páginas anteriores.

Vida religiosa

Nos séculos clássicos da Idade Média os princípios da doutrina e da moral cristãs se encontram definidos com admirável precisão, o que se deve, de um modo geral, às dúvidas e desvios doutrinários que em múltiplas direções as dissidências religiosas, desde os primeiros tempos do Cristianismo, vinham fomentando. A mensagem evangélica, a religião da Boa-Nova, estivera constantemente ameaçada de uma fatal fragmentação doutrinária que teria transformado o cristianismo em verdadeira Babel de permanentes incompreensões. Para dirimir as dúvidas e firmar os princípios doutrinários e morais reuniram-se os grandes concílios ecumênicos que debateram e fixaram as normas a serem seguidas pelos fiéis tanto no campo doutrinário como no campo moral. A obra desses concílios foi sobremaneira auxiliada no Ocidente pelo infatigável concurso de notáveis teólogos e canonistas. O ritmo da vida religiosa especialmente nos últimos séculos do mundo feudal está assim claramente determinado.

O batismo é a solenidade que assinala o ponto de partida na vida do cristão. Batizava-se a criança o mais cedo possível através do rito da *infusão.*[154] As igrejas paroquiais estavam, no século XIII, providas de pia batismal *(fons, fontis).* O sacramento da *confirmação* passou a ser ministrado após o batismo dentro de um prazo de duração variável.

152. Knowles, **Nova História da Igreja,** II, p. 458.
153. Faral, **La Vie Quotidienne,** p. 219.
154. Segundo Davies, **La Vie Quotidienne des Premiers Chrétiens,** os dados arqueológicos demonstram que o **aspersão** (e não a imersão) era o ritual mais antigo do batismo (ver p. 29).

Cabia à família ministrar às crianças formação religiosa inicial e rudimentar que incluía a recitação de orações como o *Pater* e o *Credo.* A partir do século XIII a *Ave Maria* (saudação angélica, Lucas 1, 28 e 42) passou a ser difundida graças à intensificação da devoção à Virgem Maria. Desde o final do século XI recitava-se a *Salve Regina,* cantada na primeira cruzada e no decurso das peregrinações.[155] «No século XIII a organização da vida religiosa da paróquia, como nós a conhecemos em sua sobrevivência atual, começou a tomar forma. Havia a celebração da missa paroquial, as orações da manhã e da tarde, a confissão regular, se não freqüente, as pregações ocasionais do reitor ou do vigário e os sermões ansiosamente esperados dos frades junto à cruz do cemitério. Pela primeira vez na Europa ocidental grandes grupos urbanos exprimiam suas necessidades e preferências, e desenvolviam-se devoções e práticas, patrocinadas pelos frades, que não eram originárias dos mosteiros. Podem ser citados como exemplos as estações da via-sacra e o presépio; a via-sacra foi importada da Palestina, e o presépio foi grandemente propagado por São Francisco; ambas as devoções estavam estreitamente ligadas aos Frades Menores; o rosário, a sobrevivência mais adequada de muitas práticas de devoção semelhantes, foi propagado principalmente pelos dominicanos, um pouco mais tarde».[156]

Os pregadores, aos domingos, explicavam o Evangelho falando aos fiéis na língua vulgar. Nos séculos XII e XIII a formação universitária dos clérigos refletia-se na elaboração dos sermões. Os mendicantes do século XIII fizeram da pregação sua atividade essencial. Na França, a partir da metade do século XIII, os sacerdotes dispunham de uma tradução em francês dos Evangelhos dominicais: «Evangiles des Domées» (domée de *dominica:* domingo). Cabem aqui algumas palavras sobre o papel desempenhado pela Bíblia na religiosidade medieval. Em nenhuma fase da História da Civilização Ocidental a influência das Sagradas Escrituras se fez sentir de modo tão universal e homogêneo como na Idade Média. Em primeiro lugar deve-se observar que, perante os intelectuais, os livros sagrados gozavam de enorme prestígio. Eram as fontes por excelência em que procuravam as soluções definitivas para os grandes problemas da humanidade. Um rápido estudo da História da Exegese Latina através da Idade Média revela-nos a importância fundamental que o estudo das Escrituras teve na formação intelectual do clero.[157] A literatura exegética latina medieval recebe um impulso especial na Renascença Carolíngia. Note-se, entretanto, que já em época anterior a essa Renascença, Beda, o Venerável, demonstra vastos conhecimentos exegéticos. No século XIII com a expansão das Universidades intensificam-se os estudos bíblicos. Bastaria uma simples consulta à Suma Teológica de Tomás de Aquino para verificarmos o papel relevante das Sagradas Letras na formação dos teólogos medievais. Registre-se que durante a Idade Média, especialmente no final desta fase histórica, quando as línguas vulgares se afirmam como línguas literárias, são numerosas as traduções da Bíblia. A primeira tradução integral em língua francesa data do reinado de São Luís e baseia-se no texto da Vulgata da Universidade de Paris.

No final do século XIII aparece a chamada *Bible Historiale* na França, com imagens e destinada à leitura nos lares. Esta obra deveria gozar de

155. Segundo alguns, a Salve Regina teria sido composta não pelo monge Hermann Contract de Reichenau († 1054) mas pelo bispo Ademar de Puy legado do papa na primeira Cruzada (ver I volume do M. Feudal).
156. Knowles, **Nova História da Igreja,** II, p. 282.
157. Ver a notável obra de Spicq **Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Age.**

grande popularidade no século XIV. Já no século XII encontramos pelo menos versões espanholas parciais. Por ordem de Afonso X (1252-1286) foi feita uma versão completa do Antigo Testamento com base na Vulgata. É curioso notar que no século XIV encontramos versões bíblicas castelhanas feitas diretamente do texto hebraico, o que se explica não só pelo trabalho de judeus convertidos ao cristianismo mas também pelas relações cordiais que muitas vezes existiram entre cristãos e judeus.

A grande massa popular da Idade Média sofreu intensamente a influência bíblica através das pregações, da liturgia, da arte, da literatura e do próprio folclore saturado de imagens bíblicas. A leitura direta das páginas sagradas por toda a população medieval em todas as fases da Idade Média teria sido absolutamente impossível por duas razões importantes: boa parte do povo não sabia ler e os livros (manuscritos que deviam ser copiados um a um) não estavam ao alcance de todos. Acrescente-se que a Igreja não estimulou sempre a leitura indiscriminada da Bíblia impedindo assim os riscos de interpretações que poderiam levar a desvios doutrinários. A Igreja Medieval, fiscalizando severamente a pregação evangélica e a interpretação dada aos textos sagrados, preservou durante séculos a unidade religiosa do Ocidente evitando a desintegração doutrinária que, a partir do século XVI, seria a conseqüência histórica inevitável do princípio do livre exame.

Uma das manifestações mais interessantes da piedade medieval eram as peregrinações. Entre os locais mais freqüentados pelos peregrinos figuraram sempre os lugares santos de Jerusalém e o túmulo de São Pedro em Roma.

A partir do século IX inicia-se a peregrinação regional a Santiago de Compostela, na Espanha. As incursões muçulmanas tornaram inseguros os caminhos para o santuário, fazendo com que diminuísse a afluência de peregrinos. A Reconquista porém permitiu que multidões imensas demandassem Compostela. A peregrinação era facilitada por uma admirável organização material que incluía hospedarias e hospitais para os peregrinos. O Papa Calisto II (1119-1124), quando ainda arcebispo de Viena (França), visitou o túmulo de Santiago deixando-nos uma interessante narração do que lá viu, em uma obra intitulada *Liber Sancti Jacobi* ou *Código Calistino:* «Ali vão de todos os climas do mundo, inúmeras pessoas de todas as línguas, tribos e nações, as quais vão por companhias e falanges, e com ações de graças, apresentam ao Senhor seus votos, recebendo o prêmio de seus louvores. Não se pode contemplar sem maravilhosa alegria o espetáculo que oferecem os corpos dos peregrinos a velarem em torno do venerando altar do bem-aventurado São Tiago. De um lado postam-se os alemães, de outro os franceses, mais além os italianos, todos com velas acesas nas mãos, de sorte que a igreja toda brilha como sol no dia mais esplendente. E ali permanecem todos em vigília e oração... Não há línguas nem dialetos, cujas vozes ali não ressoem. Dia e noite, é uma solenidade continuada, uma continuada alegria em honra do Senhor e do Apóstolo santo. As portas de sua basílica nunca se fecham, nem de dia, nem de noite, fugindo as trevas de noite do augusto recinto que brilha como o meio-dia, com a esplêndida luz das lâmpadas e das velas. Ali vão os pobres, os ricos, os esforçados cavaleiros, os que combatem a pé, os sátrapas, os cegos, os coxos, os optimates, os nobres, os heróis, os próceres, os governadores, os abades. Esta é a linhagem escolhida, a gente santa, o povo de Deus, a flor das nações». [158]

Lembremos, de passagem que o *Caminho de Santiago* constitui um decisivo fator de difusão e de unidade cultural da Europa Medieval. «De São Tiago deriva o tipo universal do peregrino, repetidas vezes imortalizado com seu clássico bordão na mão e com a esclavina coberta de conchas. Os peregrinos de Jerusalém eram chamados *palmeiros*, por causa da *palma* que, qual glorioso troféu, traziam consigo de volta dos Lugares Santos; os de Roma eram chamados *romeiros*, por causa do nome da Cidade Eterna; só os de Santiago que com o bordão e a esclavina visitavam a casa de São Tiago e dela regressavam, eram denominados *peregrinos* no sentido rigoroso da palavra como escreve Dante: *In modo stretto non s'intende pellegrino se non chi va verso la casa di San Jacopo, o riede* (De modo estrito, não se entende por peregrino senão quem vai à casa de São Tiago ou dela volta»). [159]

Encerremos estas breves notas concernentes à vida religiosa com algumas linhas sobre o clero da Idade Média. Bispos, padres seculares, monges, frades e religiosas constituem personagens decisivamente atuantes na vida medieval. As fontes no-los mostram em toda a parte. Não há um só aspecto da Civilização Medieval em que o clero não tenha uma intervenção direta ou indireta. As fontes também fornecem-nos elementos para uma apreciação sobre o procedimento moral dos eclesiásticos e seu julgamento pelo povo em épocas diversas. Os críticos são impiedosos com os clérigos e religiosos que não pautam sua vida pelos ditames evangélicos, especialmente com os que revelam apego demasiado aos bens terrenos. Pernoud chama a atenção para a abundância de provérbios com que o povo manifesta sua preferência pelos clérigos que praticavam a pobreza. [160] Uma das razões do baixo nível moral a que as fontes aludem é a interferência leiga nas nomeações para cargos eclesiásticos. Os escritos dos grandes reformadores (como um São Bernardo) bem como as decisões conciliares constituem fonte excelente para um estudo da decadência dos costumes entre o clero e os religiosos dos séculos do mundo feudal. Esses mesmos documentos constituem um atestado eloqüente do persistente e veemente esforço pela reforma do clero secular e regular. Esta luta no sentido de elevar o nível moral dos integrantes de sua hierarquia de ordem e de jurisdição para que na realidade constituíssem exemplos de ideal evangélico frente aos leigos de todas as camadas sociais é uma constante na História da Igreja. O historiador imparcial em face da visão de conjunto da sociedade medieval vê-se obrigado a reconhecer que as luzes predominaram sobre as sombras quando se examina o resultado da atuação positiva do clero secular e regular medieval, pois foram eles, na realidade, que imprimiram fortemente o selo evangélico na nova civilização que se formava. Convém ressaltar que a atuação humilde, silenciosa e produtiva da maioria dos integrantes do clero (tanto secular como regular) reveste um caráter de anonimato. Muitos, entretanto, tornam-se conhecidos por seu elevado grau de adesão aos princípios evangélicos e pela profunda influência que exerceram em seus contemporâneos e no decurso subseqüente da vida religiosa. Bastaria lembrar aqui como exemplo o *Poverello d'Assisi*.

158. Silva, **Caminho de Santiago**, p. 19.
159. Idem, **ibidem**, p. 16-17.
160. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 102.

Sobre o nível moral de monges e freiras da Idade Média vamos transcrever, a seguir, dois significativos textos do historiador Will Durant:

Sobre os monges: «Observando-se a história monástica num quadro mais amplo, vê-se que ela não apaga os exageros dos moralistas nem as depreciações dos satiristas. Podem-se citar muitos casos de má conduta dos monges, os quais chamam a atenção justamente por serem excepcionais. Qual de nós é tão puro que possa exigir de qualquer classe de homens uma vida imaculada? Os monges que permaneceram fiéis aos seus votos — os que viviam em obscura pobreza, castidade e devoção — passaram despercebidos na história; a virtude é silenciosa e enfada os leitores e historiadores». [161]

Sobre as freiras: «Se a história porfiasse em registrar casos de obediência às regras dos conventos da mesma maneira como registrara as infrações, teríamos provavelmente podido contrapor a cada caso escabroso centenas de exemplos de fidelidade. Em muitos casos, as regras eram severas e desumanas e mereciam ser violadas. As freiras cartusianas e cistercienses tinham de manter-se silenciosas, somente podiam falar quando fosse absolutamente indispensável — uma ordem difícil de ser cumprida pelo sexo fraco. Em geral as freiras cuidavam de suas próprias necessidades quanto à limpeza, cozinha e costura. Faziam roupas para os monges e pobres, toalhas para os altares e mantos para os sacerdotes; teciam e bordavam cortinas e tapetes, pintavam neles, pacientemente, com seus dedos delicados, metade da história do mundo. Copiavam e ilustravam os manuscritos, recebiam crianças como pensionistas e as ensinavam a ler, dando-lhes também lições de higiene e de artes domésticas. Proveram durante séculos cursos de educação superior para meninas. Muitas freiras serviam como enfermeiras nos hospitais. Levantavam-se à meia-noite para fazer suas orações e também ao amanhecer e recitavam as horas canônicas. Muitos dias eram reservados ao jejum, quando passavam sem alimentos até à hora da refeição da noite. Possivelmente infringissem, às vezes, regras tão severas. Se volvermos os olhos para os dezenove séculos do cristianismo com todos os seus heróis, reis e santos, veremos que nos será difícil fazer uma relação dos que chegaram tanto à perfeição como as freiras. Sua vida de serena devoção e trabalho trouxe a bênção para muitas gerações. Quando se pesam todos os pecados da história, verifica-se que as virtudes daquelas mulheres fazem pesar a balança a favor delas e redimem a nossa raça». [162]

A Igreja e a ordem interna

Destinada a promover a salvação das almas, tendo, portanto, uma finalidade eminentemente sobrenatural, a Igreja nem por isso se descuidou de procurar solucionar dentro dos princípios evangélicos, os magnos problemas que se apresentaram a todas as camadas da sociedade do mundo feudal. A Igreja, na Idade Média, encontra-se profundamente engajada em atividades que visem o bem-estar das populações.

Não seria possível, nos estreitos limites deste capítulo, esboçar sequer uma síntese das realizações beneficentes da Igreja no terreno social durante a época em foco. Limitar-nos-emos apenas a uma sucinta exemplificação. [163]

161. Durant, **A Idade da Fé**, t. 3, p. 358.
162. **Idem, ibidem**, p. 361-362.
163. Obra indispensável para um estudo da atuação social da Igreja na Idade Média são os três volumes de Schnürer: L'Église et la Civilisation au Moyen Age.

Enfatizemos, em primeiro lugar, a preocupação da Igreja com o estabelecimento da paz na sociedade medieval. A ausência de um poder central forte favorecia o abuso da força por parte de cavaleiros inescrupulosos que faziam da guerra entre si e do ataque aos indefesos, especialmente clérigos, camponeses e também negociantes que percorriam as estradas portando mercadorias, um meio de vida. Preocupados com essa situação de insegurança e de injustiça os bipos proclamam a ***Pax Dei*** (Paz de Deus) e a ***Treuga Dei*** (Trégua de Deus) organizadas por concílios franceses dos séculos X e XI. Em Charroux, no sul de Poitiers, (989), uma assembléia presidida pelo arcebispo de Bordéus e integrada por bispos do sul da França, por sacerdotes e fiéis de ambos os sexos, decretou-se a excomunhão contra todos aqueles que penetrassem à força numa igreja e roubassem algum objeto, contra os que ameaçassem os bens dos camponeses ou pobres ou atacassem um membro do clero. Outras assembléias se reuniram com o mesmo fim. Assim, por exemplo, em 990 o concílio de Puy ditou normas para proteção dos pobres e desvalidos contra os desmandos dos nobres, e para a defesa dos negociantes contra as arbitrariedades de juízes e outras autoridades. Não contentes com essas decisões o bispo de Puy convocou os cavaleiros da região e deles exigiu um juramento no sentido de que cumprissem as decisões da assembléia. No ano 1000 o concílio de Poitiers promulga a ***Paz pública*** por amor de Deus exortando a todos a não permitirem a prática da justiça pelas próprias mãos. Esta Paz de Deus se estende pela França e Flandres especialmente a partir da assembléia de nobres e bispos reunida em Orleans (1010) e presidida pelo rei Roberto, o Piedoso. Os concílios de Verdum (1016), de Limoges (1031) e de Bourges (1038) fulminam os violadores da ***Paz de Deus*** com a excomunhão e o interdito (suspensão de atos religiosos) que seria aplicado ao feudo do transgressor. Criava-se, assim, uma verdadeira pressão moral contra os violadores da ordem social. Em 1027 num concílio reunido na cidade episcopal de Elne, nas proximidades de Perpignan, foi levantada a idéia de acrescentar-se à ***Paz de Deus*** a ***Trégua de Deus (Treuga Dei)***, isto é, a obrigação de depor as armas em nome de Deus por um prazo determinado. Em Elne decidiu-se que em todo o condado nenhum habitante usaria armas a partir da hora nona (três horas) do sábado até a primeira hora (seis horas) da segunda-feira «a fim de que cada um pudesse cumprir seu dever dominical para com Deus». [164] A idéia da Trégua de Deus difundiu-se e ampliou-se através da cristandade. Assim, por exemplo, o prazo da Trégua foi dilatado nos Concílios de Montrion (próximo de Lausanne) em 1041 e de Narbona em 1054. Neste último proibiu-se a guerra a partir do primeiro domingo antes da ascensão até a oitava de Pentecostes, durante todos os dias de festas dedicadas à Virgem, aos Apóstolos e outros dias santificados.

Da França a Trégua de Deus se difundiu por diversos países da Europa. Na Alemanha o imperador Henrique II pensou em transformá-la em verdadeira paz entre os povos. Na Itália foi a Trégua introduzida com o auxílio da influência de Odon de Cluny. No final do século XI a Trégua é instituída entre os normandos da Baixa-Itália. Na Inglaterra a conquista normanda zelou pela observância da instituição. Na Espanha fez-se sentir a influência das dioceses vizinhas do sul da França. Os três primeiros concílios

164. Schnürer, **l'Église, II**, p. 387.

de Latrão (1123, 1139 e 1179) prescreveram a Trégua de Deus para toda a Igreja e a decisão foi inserida no Direito Canônico.[165]

Embora a *Paz de Deus* e a *Trégua de Deus* não tenham conseguido acabar com as guerras particulares e demais violências contra os inermes, não correspondendo assim aos altos ideais que inspiraram os bispos medievais, é inegável que o esforço pela paz contribuiu para criar uma nova mentalidade em favor dos fracos e oprimidos, mentalidade esta que se refletiria nos ideais da Cavalaria feudal. Dentro do mesmo espírito da instituição da *Paz de Deus* e da *Trégua de Deus*, a Igreja condenou a maneira perigosa como se realizavam os torneios, o duelo e os chamados julgamentos de Deus. Em 1130, sob o reinado do Papa Inocêncio II, o Concílio de Clermont proibiu severamente a violência mortal dos torneios punindo os infratores com penas espirituais: «se alguém fosse ferido mortalmente em um desses torneios, ministrar-se-iam os últimos sacramentos porém negar-se-lhe-ia o enterro religioso».[166] Outros concílios renovaram as proibições mas devemos registrar que a mentalidade bárbara ainda não totalmente desenraizada favoreceu a continuação dos espetáculos sangrentos que tanto seduziam os cavaleiros medievais.

Os juízos de Deus (ordálios), tão enraizados nos costumes germânicos, foram durante muito tempo aceitos até mesmo por concílios regionais que permitiram aos clérigos benzer e exorcizar os objetos que seriam utilizados nessas formas bárbaras de prova judicial. Os ordálios se fundamentavam na crença da intervenção divina para manifestar o verdadeiro culpado. «Na Idade Média espalharam-se sob diversas formas, como prova de ferro em brasa, de água a ferver, de duelo, etc.»[167]

Papas, como Nicolau I (858-67), Estêvão V (885-91), Inocêncio III (1198-1216) e Honório III (1216-1227) condenaram os ordálios. Esses meios de prova estavam tão arraigados nas práticas processuais medievais que o Concílio de Latrão (1215), embora condenando-os, limitou-se a proibir a participação dos clérigos nos mesmos.[168]

Registre-se que no século XIII as autoridades civis também lutaram contra os ordálios e o duelo judiciário. Assim, por exemplo, Frederico II através da Constituição de Melfi (1231) declarou-se absolutamente contrário ao juízo de Deus. São Luís proibiu em 1258 o duelo judiciário em todo o território de seu reino.

A Igreja e o trabalho

Hauser chama a atenção para o papel desempenhado pelos monges medievais na racionalização do trabalho: «A Europa Ocidental, de início, aprendeu, com os monges, a trabalhar com método; a indústria da Idade Média é quase em absoluto criação sua. Os artesãos, como herdeiros dos velhos artífices romanos, ainda eram numerosos nas cidades, trabalhando dentro de limites muito modestos, e até ao revivescer da economia urbana contribuíram pouco para o desenvolvimento das técnicas industriais. Certamente que havia artesãos especializados nos palácios reais e nos maiores estados,

165. Idem, **ibidem**, p. 392.
166. Idem, **ibidem**, p. 604.
167. Romag, **História da Igreja**, II, p. 105.
168. Timbal, **Histoire des Institutions**, p. 178.

nos quais era de uso o trabalho não remunerado e compulsório, mas eram considerados como parte da casa real e pessoal doméstico, e as suas tarefas eram ainda da natureza do trabalho puramente doméstico, governado mais pelo costume do que por considerações práticas. A separação das artes manuais do ambiente doméstico realiza-se pela primeira vez nos mosteiros. Aqui o tempo é cuidadosamente regulado, o dia dividido racionalmente e o decorrer das horas medido e pautado pelo toque de um sino. O princípio da divisão do trabalho torna-se a base da produção e é praticado não só no interior de cada mosteiro, como, de certa maneira, também entre os diferentes mosteiros».[169]

Outro aspecto da atuação da Igreja no campo do trabalho manual diz respeito à influência da moral cristã no próprio contrato de trabalho. Pernoud chama a atenção para a preocupação de sujeitar-se a vontade dos contratantes às exigências da moral e à consideração da dignidade humana.[170] Os regulamentos de corpos de ofícios, que proibiam à mulher trabalhos por demais fatigantes, refletem essas preocupações de ordem moral. O mesmo se diga sobre as precauções com que se faziam os contratos de aprendizagem e sobre o direito de visita atribuído aos jurados que fiscalizavam as condições de trabalho do artesão e a aplicação dos estatutos da corporação.

Já mencionamos as confrarias quando estudamos as associações profissionais no capítulo sobre a economia (capítulo III). Ellul define a confraria como uma associação religiosa que assume um caráter social ou às vezes político.[171]

As confrarias desempenharam um importante papel social durante toda a História Medieval, mas deve-se observar que as origens dessas associações e seu desenvolvimento não nos são perfeitamente conhecidos. Algumas confrarias revestem inicialmente um caráter nitidamente pagão: incluem entre suas finalidades o exercício da vingança em caso de delito contra um confrade e estreitam o sentimento de solidariedade através de libações. A Igreja procurou, desde logo, cristianizar essas associações.

Nas cidades, principalmente entre os artesãos, desenvolvem-se confrarias com o caráter de associações de auxílio mútuo: como por exemplo assegurar o enterro decente de um confrade ou auxiliar um acidentado. De 1000 a 1150 multiplicam-se as confrarias que revestem então um caráter de intensa religiosidade e de forte solidariedade. Os estatutos são severos e exigem dos confrades qualidades físicas e religiosas. «A entrada em uma confraria se faz por uma cerimônia com juramento. Os deveres dos confrades são rigorosos: entre eles não deve haver dissenção alguma. O primeiro compromisso é de manter a paz entre os confrades. Em caso de disputa, pagarão uma multa. Devem-se mutuamente completa solidariedade: ajudar os confrades na justiça, ajudá-los com dinheiro, assegurar-lhes uma sepultura decente, subvencionar as despesas com doença, emprestar-lhes dinheiro para que se estabeleçam profissionalmente, tais são os principais deveres. Os chefes da confraria (prebostes, mestres, abades...) eleitos pelos membros por um ou dois anos, estão encarregados de fazer aplicar os estatutos, de vigiar o comportamento dos confrades e a observância de seus deveres. Exercem uma verdadeira jurisdição estabelecendo multas para as ausências para os desvios de comportamento, etc. As confrarias, enfim, exercem funções religiosas.

169. Hauser, **História Social da Literatura e da Arte**, I volume, p. 238-240.
170. Pernoud, **Lumière du Moyen Age**, p. 106.
171. Ellul, **Histoire des Institutions**, II, p. 111.

podem ter um oratório, um sacerdote: é uma «paróquia consensual». Fundam escolas e desempenham um grande papel no teatro (são elas que representam os «Mistérios»). Mas os bispos alimentam geralmente a maior desconfiança a seu respeito: receio de orgias e desordens, de impulso revolucionário, de autonomia, de independência religiosa».[172]

No século XIII o controle das confrarias pela Igreja se acentua. O número dos confrades aumenta consideravelmente. Como os sócios devem contribuir pecuniariamente, as confrarias aumentam seu patrimônio e multiplicam sua atuação social e religiosa: cuidado dos pobres e doentes, compra e distribuição de alimentos, exploração coletiva das terras, empréstimos de dinheiro, criação de escolas, organização de festas... Tudo estritamente vigiado e controlado pela autoridade episcopal.[173]

No *terreno econômico*, além do que já se escreveu especialmente sobre a Igreja e o trabalho, vamos lembrar, a título de exemplo, a posição da Igreja em face dos negociantes e diante dos empréstimos a juros. A posição prática da Igreja em face dos negociantes sofre uma curiosa evolução à medida que, pelas razões já estudadas em diversos capítulos desta obra, especialmente no que se refere às Finanças e Economia, acentuam-se a revolução comercial e o reflorescimento da vida urbana. Os comerciantes tornam-se indispensáveis ao relacionamento entre os povos e ao bem-estar da comunidade. Sem alterar os princípios essenciais da moral cristã mas admitindo atenuação de preceitos por demais rígidos e inaplicáveis nas novas circunstâncias, a Igreja demonstrou um admirável senso de atualização em pleno mundo medieval, quando procurou integrar o negociante dentro da cristandade e fazê-lo desempenhar um papel importante na prática dos preceitos cristãos especialmente no campo da assistência social. Em diversas oportunidades a Igreja defendeu os homens de negócio levando em consideração o eminente papel econômico-social por eles desempenhado.[174] Em 1074 o Papa Gregório VII ordenou a Filipe I, rei da França, que restituísse as mercadorias confiscadas a mercadores italianos. Há uma longa série de documentos que demonstram a continuidade dessa atitude da Igreja. Nos manuais dos confessores, os negociantes são citados entre as pessoas que poderiam ser dispensadas do jejum e até mesmo do repouso dominical. O cânon 22 do Concílio de Latrão de 1179, ao regulamentar a Trégua de Deus, cita especialmente os negociantes ao lado dos peregrinos, dos clérigos e dos camponeses como merecedores de respeito e segurança no exercício de sua profissão. Sublinhe-se o esforço (nem sempre coroado de êxito) da Igreja no sentido de integrar o mundo dos negócios dentro dos ditames da moral cristã. Um terreno em que a Igreja obteve bons resultados foi no que concerne às contribuições dos negociantes para as obras pias e os templos. São, com efeito, inumeráveis os benefícios prestados pelos comerciantes medievais à comunidade de que eles eram parte integrante, especialmente no sentido de prestar socorro aos necessitados. É curioso notar que, sobretudo no momento da morte, os ricos negociantes medievais, temerosos do juízo divino, manifestaram seus sentimentos religiosos. «Para esses grandes negociantes a morte é também o momento do arrependimento e, de

172. Idem, ibidem, p. 139.
173. Idem, ibidem, p. 140.
174. As informações sobre as relações entre a Igreja e os comerciantes baseiam-se quase todas no excelente estudo de Le Goff «Marchands et banquiers au Moyen Age» p. 75s.

acordo com as instruções da Igreja, o da restituição a suas vítimas daquilo que haviam adquirido indevidamente».[175]

O problema dos empréstimos a juros ilustra bem a evolução da posição da Igreja em face das transformações econômicas que caracterizam a sociedade medieval a partir do período carolíngio. Esses empréstimos já haviam sido condenados pelos Padres da Igreja, em vista das más condições econômicas e sociais de seu tempo, como uma ofensa contra a caridade e contra a justiça.

Um *capitulare* de Carlos Magno *(Capitulare Missorum de Nimegue* de 806) condena severamente os empréstimos a juros. Latouche nota que a interdição geral do empréstimo a juros se justificava no quadro da economia da alta Idade Média em que não existia nem grande comércio nem atividade industrial mantida por quotas de capital.[176] Schnürer observa que, em geral, na alta Idade Média e sobretudo no tempo da economia rural, sob Carlos Magno, o dinheiro nada rendia.[177] Os empréstimos a juros durante os séculos do mundo feudal continuaram a ser condenados por diversos concílios, principalmente a partir do Concílio de Reims de 1049 presidido pelo Papa Leão IX. Textos da Sagrada Escritura, textos da Patrística e textos de Aristóteles eram citados no sentido de justificar-se a proibição de *usura*. Note-se que na Idade Média chama-se assim o simples empréstimo a juros. Segundo Aristóteles o dinheiro era um simples meio de troca: seu uso confundia-se com o consumo e não podia ser-lhe acrescentada uma compensação. O dinheiro não gera dinheiro *(Nummus non parit nummos)*, era o princípio, que, com base no Estagirita, canonistas e escolásticos defendiam.

Ellul chama a atenção para o motivo de ordem social que também inspirava a proibição da usura: «impedir a exploração dos pobres, pois no início da Idade Média o empréstimo nada mais era que um empréstimo de consumação; um pobre pede emprestado para alimentar-se: como se poderia exigir dele juros? Além disso não há igualdade entre os contratantes: o que pede empréstimo encontra-se sob constrangimento».[178]

O progresso da economia medieval, entretanto, exigiria, na prática, um tratamento mais flexível por parte da Igreja. «A primeira concessão foi feita sob o pretexto de perdas ocasionais *(damnum emergens)* e perda de oportunidades financeiras *(lucrum cessans)* em conseqüência do empréstimo. Desta forma a falta de pagamento na data estipulada podia estar sujeita a uma multa, e podia ser cobrada uma indenização pelas ocasiões perdidas de lucros normais, ou mesmo excepcionais. Foram autorizadas as atividades bancárias, incluído o sistema de depósito; os clientes ou mutuários podiam receber juros, pois seu dinheiro não estava propriamente emprestado, e sim depositado, e podia ser reembolsado a qualquer momento. Da mesma forma, quando ocorria um risco extraordinário, como o seguro marítimo, não se aplicava a proibição legal, destinada a atender às exigências do amor ao próximo».[179]

Assistência aos desamparados e aos enfermos. A Igreja e a Servidão.

A obra da Igreja medieval em favor dos desamparados *(miserabiles personae)*, de um modo geral, é impressionante e mereceria, por si só, um

175. Idem, ibidem, p. 89.
176. Latouche, Les Origines de l'Économie, p. 182.
177. Schnürer, L'Église et la Civilisation au Moyen Age, II, p. 606.
178. Ellul, Histoire des Institutions, II, p. 134.
179. Knowles, Nova História, II, p. 412.

capítulo inteiro. Nos estreitos limites deste item vamos primeiramente fazer uma enumeração das principais medidas tomadas pelas autoridades eclesiásticas em favor das *miserabiles personae* e, em seguida, dedicar algumas linhas à obra de assistência aos enfermos. Eis, em resumo, os principais setores da atuação da Igreja [180]:

1) Favorecimento da libertação dos servos.

2) Atuação em favor do reconhecimento da validade do casamento dos servos. Note-se aqui que a Igreja procurou, desde logo, impedir a separação dos casais de servos motivada, em geral, pela venda de um dos cônjuges. Um cânon do Concílio de Chalon-sur-Saône (813) repetido no Decreto de Graciano decidiu que o casamento entre servos não deveria ser dissolvido mesmo que um dos cônjuges pertencesse a senhor diferente, contanto que a união tivesse sido realizada com o consentimento do senhor. A Igreja insistia com os senhores no sentido de que concedessem a autorização para o casamento. No século XII o casamento entre servos foi considerado como igual em direitos e deveres ao casamento entre pessoas livres. Adriano IV (1154-1159) declarou que o casamento entre servos não deveria de modo algum ser impedido e não poderia ser dissolvido mesmo se realizado sem a autorização ou contra a vontade dos senhores. Registre-se que a Igreja não considerava como impedimento matrimonial a diversidade de condição social dos nubentes: admitia o casamento entre senhores e servos. Os superiores dos conventos decidiram que quando um casamento fosse contraído entre pessoas livres e servos do convento, se a mãe fosse livre, os filhos seriam livres.

3) A Igreja estendeu a *Paz de Deus* às mulheres, aos órfãos, aos cultivadores da terra, etc. estabelecendo também a competência dos tribunais eclesiásticos para julgar essas pessoas quando assim o desejassem.

4) Os desamparados mereceram o auxílio da Igreja até mesmo quando infringiam dispositivos legais. Assim, por exemplo, firmou-se o princípio de que o roubo cometido em caso de necessidade não era condenável. Em outras palavras: não era crime. O direito de refúgio e de asilo em igreja, capela ou mosteiro era um meio de evitar as arbitrariedades dos poderosos para com os desamparados. A decisão de que os bandidos não podiam usufruir dos benefícios do asilo mostra que a instituição estava sujeita aos inevitáveis abusos. Quando um devedor fugia de seus credores, cabia ao bispo decidir se entregava ou não seus bens.

5) Os *prisioneiros* mereceram também cuidados especiais. Em 1199 foi fundada a Ordem dos *Trinitários* tendo-se em vista a visitação, a troca e o resgate de prisioneiros até mesmo em terras muçulmanas.

6) As *prostitutas* também receberam cuidados da Igreja medieval, especialmente quando o flagelo social da prostituição aumentou com o desenvolvimento das cidades, com a partida de homens para a guerra e com a corrupção dos costumes entre os universitários. [181]

O Papa Inocêncio III chamou a atenção da cristandade (1198) para que promovesse a conversão das mulheres decaídas e procurou incentivar os homens no sentido de que contraíssem matrimônio com essas infelizes para reabilitá-las socialmente.

180. Ellul, **Histoire des Institutions**, II, p. 140.
181. Schnürer, **l'Église et la Civilisation au Moyen Age**, II, p. 681 e 682.

Na mesma época Foulques, cura de Neuilly, famoso pregador da Quarta Cruzada (ver primeiro volume do *M. Feudal*), auxiliado pelo Padre Pierre de Rossiac, começou a pregar a penitência para as prostitutas, nas reuniões, nas praças públicas e nas igrejas. As convertidas foram reunidas em uma comunidade especial sob a direção de mulheres que adotariam em 1204 a regra cisterciense. Em Marselha o burguês Bertrand fundou (1272) uma congregação de religiosas consagrada à conversão das prostitutas. Instituições semelhantes organizaram-se em outras regiões. Na Alemanha havia uma grande organização que abrangia vários asilos e chamava-se «sorores poenitentes b. Mariae Magdalenae in Alemannia», as irmãs penitentes de Santa Maria Madalena.

7) Os *órfãos* e as *crianças* abandonadas foram alvo de caridosas preocupações. Os Hospitalários de São João e a Ordem do Espírito Santo ocupavam-se com os menores nessa situação. Encontramos instituições especializadas em abrigar crianças abandonadas na Alemanha, na Itália e na França. Assim, por exemplo, em Milão já no século VIII havia uma casa com essa finalidade fundada pelo sacerdote Datheus. Florença (século XII), Pisa, Sena, Cremona (século XIII), por exemplo, possuíam instituições semelhantes.

8) O clero medieval revelou uma preocupação especial com o atendimento aos indigentes. A documentação atesta que tanto o clero secular, como os conventos e numerosos leigos faziam distribuição de pão, queijo, vinho e outros alimentos aos necessitados. Essas doações aumentavam em tempo de carestia e eram muitas vezes impostas como penitência. Assim, por exemplo, o tribunal da inquisição condenava facilmente um penitente a prover, durante toda sua vida, às necessidades de um indigente. [182] Era costume, em qualquer solenidade (tomada de hábito, casamento entre burgueses, batizado, ingresso na cavalaria), fazer com que os pobres de algum modo participassem também das alegrias do momento. Os testamentos encerravam muitas vezes generosas doações para os indigentes.

9) *O cuidado com os doentes* constitui um dos capítulos mais impressionantes da ação social da Igreja através da Idade Média. [183]

No início da Idade Média cabia quase exclusivamente aos bispos e monges cuidar dos pobres. Note-se que um terço ou um quarto dos dízimos pagos por uma paróquia era reservado para atender às necessidades dos pobres. Os grandes mosteiros possuíam normalmente um hospital para os pobres e um albergue para os estrangeiros. Em muitos mosteiros as rendas obtidas pela exploração de determinadas propriedades eram empregadas na manutenção do chamado *Hospitale pauperum* (hospital dos pobres). Note-se a importância dos hospitais fundados pelos cônegos: como se encontrassem nas cidades, prepararam a futura criação de hospitais municipais.

Antes de continuarmos este breve estudo sobre a fundação e organização dos hospitais medievais, conviria lembrar ao leitor que os enfermos que mais esforços exigiram da caridade cristã na Idade Média foram os leprosos. Evitados pela sociedade, esses infelizes despertaram nas almas de escol imbuídas de idealismo cristão o desejo de prestar-lhes o socorro indispensável à sua sobrevivência. Entre os nomes que a hagiografia medieval registra como tendo-se dedicado aos atingidos pela lepra figuram São Francisco de Assis, Santa Isabel e Santa Edwiges.

182. Idem, ibidem, p. 684.
183. Nossa principal fonte aqui será ainda Schnürer, **obra citada**, p. 658s.

Até o final do século XIV os documentos falam em fundações, doações e pedidos em favor dos leprosos. A partir do final do século XIV o número de doentes diminui. Durante os séculos XII, XIII e XIV a generosidade para com os leprosos foi grande. Note-se que os doentes possuidores de fortuna eram obrigados a pagar sua estadia no hospital. A partir do século XIII encontram-se leprosários em numerosas cidades. Construídas fora das portas, em zona solitária, as edificações abrangiam ordinariamente uma capela no centro de um cemitério, casas para os diretores e administração e o leprosário propriamente dito. Os grandes hospitais como o de São Lázaro, perto de Paris, recebiam ricas ofertas. Reis, abades e simples burgueses rivalizavam nas doações em prol dos leprosários. A organização destes hospitais especializados era variável. Muitas pessoas faziam votos monásticos temporários para dedicarem-se ao cuidado dos leprosos. Prescrições especiais procuravam evitar contágio: proibia-se tomar refeições e jogar dados com os doentes. No início do século XIII os franciscanos dedicam-se também aos leprosos. Os Cavaleiros de São Lázaro consagraram-se a este serviço mantendo hospitais especializados em grande número. Em alguns casos os leprosos viviam em comunidades obedecendo a regulamentos de caráter monástico. Em 1260, por exemplo, o bispo de Lübeck deu à casa dos leprosos de Schwartau um regulamento.

A organização dos hospitais da Ordem dos Hospitalários de São João constituiu um modelo para a criação de inúmeros estabelecimentos congêneres durante a época do mundo feudal. Outras ordens hospitalares foram a dos Antoninos e a do Espírito Santo. Schnürer assim descreve o funcionamento de um estabelecimento pertencente a esta última. «Ampliou-se o mais possível a concepção primitiva de hospital, abrindo-o a todas as necessidades e recebendo nele não só os doentes mas também as mulheres que estavam para dar à luz, os viajantes, os órfãos; preocupavam-se sobretudo com os meninos abandonados. Quotidianamente distribuíam-se à porta alimentos em quantidade. Levava-se o auxílio necessário às casas dos pobres envergonhados; os irmãos iam e vinham através da cidade portando pães em sacos, vinho em vasilhas de madeira e legumes em baldes de bronze...» (*Obra citada*, p. 664).

Ao lado dos numerosos hospitais fundados pelas ordens hospitalares devem ser mencionados os hospitais municipais que diferiam dos primeiros tanto pela origem quanto pela situação e organização. O desenvolvimento dos hospitais municipais está intimamente relacionado com o progresso urbano: «Os meios necessários à construção dos hospitais se encontravam sobretudo nas cidades que se tornavam cada vez mais prósperas. Em breve viram-se as cidades rivalizando entre si na fundação de hospitais, como faziam em relação à construção de igrejas. Cada cidade possuía não somente um hospital mas vários ou ao menos dois: um para os indigentes em geral, outro para os leprosos. A maior parte era fundada pela própria burguesia. Por meio de coletas, graças às indulgências concedidas pelos bispos, reuniam-se os fundos necessários; às vezes um rico benfeitor fornecia sozinho os recursos principais e outros contribuíam com o restante. Quando as confrarias, associações, corporações dispuseram de grandes somas fundaram seus próprios hospitais que elas administravam» (Schnürer, *obra citada*, p. 667).

A fundação, o funcionamento, a administração e até a arquitetura dos hospitais medievais constituem um interessante assunto para pesquisas. Esses estabelecimentos foram testemunhos vivos e eloqüentes de como a doutrina

evangélica do amor ao próximo havia deitado fundas raízes no coração do homem medieval. Vamos encerrar estas rápidas informações sobre o hospital medieval com breves notícias, sobre o famoso Hôtel-Dieu de Paris, um dos numerosos estabelecimentos existentes na capital dos capetíngios. O Hôtel-Dieu que já existia no século IX e fora reconstruído no século XI, era o hospital mais importante da cidade. O pessoal que nele trabalhava compunha-se de religiosos dos dois sexos, de sacerdotes e de domésticos. Aceitavam-se pacientes de ambos os sexos. O intenso labutar do hospital iniciava-se às cinco da manhã (hora de levantar) e estendia-se até as nove da noite (hora de deitar). Os religiosos (irmãos e irmãs) que viviam no Hôtel-Dieu faziam os três votos de pobreza, castidade e obediência. É curioso notar que os candidatos ao ingresso na comunidade passavam por severo estágio probatório.

O recinto de hospital comportava respectivamente salas para doentes em estado grave, em situação melhor e convalescentes. Havia também uma maternidade. Ao ingressar no estabelecimento hospitalar os doentes passavam por cuidados higiênicos. Suas vestes eram submetidas à limpeza, e, quando necessárias, devidamente reparadas para que seus proprietários, ao deixarem o hospital, pudessem usá-las devidamente.

Os hospitalizados distribuíam-se à razão de dois ou três por leito; só os doentes graves e as mulheres que iam dar à luz tinham direito a leito individual.

Cada doente possuía tigela, colher e copo privativos. Pela manhã as irmãs cuidavam do asseio dos doentes enquanto os domésticos limpavam as salas. Os lençóis e a roupa branca eram mudados com freqüência e exigiam uma constante renovação.

É interessante observar o cuidado que se tinha com o estado psicológico dos pacientes: os estatutos ordenavam que se devia conceder-lhes tudo o que desejassem salvo o que fosse prejudicial à saúde ou, evidentemente, estivesse fora das possibilidades de atendimento.[184] Os convalescentes refaziam suas forças durante um prazo de pelo menos sete dias. Deixavam então o hospital munidos de um certificado. Eis aí algumas ligeiras indicações sobre a estrutura de um hospital medieval. Nem todos os estabelecimentos desta natureza reproduziam evidentemente o esquema do Hôtel-Dieu de Paris. Um denominador comum, entretanto, caracterizava praticamente todos os hospitais da Idade Média. Imbert sublinha-o: «Quer se tratasse dos hôtels-Dieu, de hospitais ou de leprosários, o serviço dos hospitalizados é, antes de tudo, o serviço do próximo, obra espiritual e cristã por excelência. Os que se consagrarem a esta obra caridosa considerar-se-ão engajados ao serviço do Cristo e formarão em cada estabelecimento uma comunidade religiosa de regras estritas, precisadas em estatutos confirmados ou até mesmo redigidos pela autoridade episcopal».[185] A caridade, a mais bela das virtudes cristãs, é um traço característico da mentalidade medieval e expressou-se de modo muito concreto, tangível e comovente através da assistência hospitalar em que, durante muitos séculos, várias gerações de religiosos renunciaram a tudo neste mundo para consagrarem-se ao amor do próximo pelo amor do próprio Deus.

184. D'Haucourt, **La Vie au Moyen Age**, p. 110.
185. Imbert, **Les Hôpitaux**, p. 17.

As dissidências religiosas. A Inquisição.

Em nossa *História dos Reinos Bárbaros* (II volume) já sublinhamos o fato de que no Ocidente, durante séculos, a unidade doutrinária em torno da Sé Romana é o fato dominante. Romag nota: «A Idade Média Primitiva foi, em geral, um tempo de fé inabalável. Heresias de maior importância e extensão, não as conhece, neste período, o Ocidente». [186]

Nos séculos do mundo feudal a Europa Ocidental passa por profundas transformações sociais, políticas, econômicas, intelectuais e religiosas. O terreno torna-se então propício para as dissidências religiosas que ameaçarão a unidade doutrinária da cristandade ocidental. Em breve estudo sobre as heresias medievais Cristiani aponta-lhes os traços característicos: «Foram não somente manifestações da extraordinária fermentação intelectual e social que marcou a Idade Média mas também protestos constantemente renovados contra o regime feudal e clerical do tempo. As heresias, sem dúvida, pretendem situar-se unicamente ou principalmente no plano teológico ou religioso. Mas, de fato, participam do antifeudalismo, do anticlericalismo, das aspirações à liberdade dos burgueses das cidades. Os mesmos problemas sociais que se põem em nossos dias existiam então mas se traduziam na linguagem do tempo que era a linguagem teológica. A emancipação comunal em particular esteve em estreita relação com as heresias medievais. Os conflitos sociais deram, em todo o caso, às heresias uma «ambiência» favorável a seu desenvolvimento». [187]

Note o leitor que não estamos aqui diante de desvios apenas de caráter teológico que existiram no Oriente e não haviam encontrado maiores ressonâncias no Ocidente. O que surge nos séculos XII e XIII são movimentos que se caracterizam por uma simplificação doutrinária e por exigências espirituais que se revoltam contra o mundanismo, o luxo e a riqueza de muitos clérigos não atingidos em seu procedimento pelas incessantes reformas que, principalmente a partir de Gregório VII, sacudiram a Igreja. Cabem aqui breves considerações em torno dos movimentos em que tomam parte os *pauperes* (os pobres). Esta expressão pode prestar-se a equívocos de interpretação. É necessário atribuir ao vocábulo sentido muito mais evangélico que propriamente econômico. Os *pauperes* que se engajam em movimentos espirituais (heréticos ou plenamente aprovados pela Igreja) são principalmente aqueles que escolheram voluntariamente a pobreza evangélica como ideal de vida. É fácil compreender que nesses meios a crítica ao mundanismo de muitos clérigos ensejasse a proliferação de idéias heterodoxas, contrárias ao multissecular ensinamento da Igreja. «Daí resultou a idéia de uma Igreja espiritualística, que não conhece sacramentos nem sacerdócio. Acrescem ainda o espírito democrático da burguesia, o contacto com a cultura liberal e com o laxismo moral do Oriente e, finalmente, as idéias maniqueístas e panteístas, que tiveram a sua origem em períodos anteriores. Da concatenação de todos estes fatores resultaram as heresias medievais, movimentos religioso-democráticos, diametralmente opostos aos princípios fundamentais da

186. Romag, **História da Igreja**, II, p. 69.
187. Cristiani, **Brève Histoire des Hérésies**, p. 51.

Idade Média: universalismo, objetivismo e clericalismo». [188] Um rápido olhar para os movimentos heréticos da época em tela permite-nos apontar, segundo Knowles, três espécies diferentes de doutrinas heterodoxas que se misturavam e se dividiam de diversas formas: «Havia a simples revolta contra uma religião rica, estabelecida, hierárquica e sacramental; seu objetivo era restaurar relações mais espirituais, simples e pessoais com Deus. Outra espécie era a invasão da antiga heterodoxia dualística, proveniente dos Bálcãs e de mais além. E, finalmente, havia uma heterodoxia mais sistemática, com uma doutrina elaborada por pessoas cultas e bem dotadas». [189]

Nas seguintes linhas vamos focalizar de modo bem sucinto, e apenas a título de exemplo, quatro movimentos heréticos que se desenvolveram nos séculos do mundo feudal: valdenses, cátaros, wyclifismo e hussismo. Para um aprofundamento da questão o leitor deverá consultar as obras especializadas citadas no final do capítulo.

Valdenses

Um rico negociante de Lyon, de nome Valdès, para seguir melhor o Evangelho (que ele fizera traduzir em provençal), abandonou sua esposa deixando-lhe suas terras e distribuiu os demais bens entre os pobres. Note-se que Valdès professava idéias perfeitamente ortodoxas quando decidiu seguir o caminho da pobreza, pois chegou a colocar suas duas filhas na abadia de Fontevrault. Em 1177 encontramos o ex-negociante cercado de seguidores que o imitavam na pobreza total e que, embora leigos, dedicavam-se à pregação evangélica. Mantinham um comportamento exemplar. Vestiam-se humildemente e calçavam sandálias grosseiras (sabot) donde a designação que lhes deram *insabattati*. Eram também conhecidos como pobres de Lyon *(pauperes de Lugduno ou pauperes lugdunenses)*.

De acordo com os preceitos eclesiásticos vigentes o arcebispo de Lyon proibiu-lhes a pregação. Inconformado, Valdès apresentou-se em Roma ao Papa Alexandre III. Realizava-se, então, o terceiro Concílio de Latrão (1179). O pontífice aprovou a maneira de viver dos valdenses mas condicionou a pregação à permissão das autoridades eclesiásticas locais.

Ao que parece Valdès, ao menos inicialmente, acatou a decisão pontifícia. É o que sugere uma profissão de fé plenamente ortodoxa feita pelo chefe dos pobres de Lyon entre 1179 e 1184, e que se conserva na Biblioteca Nacional de Madri. O que é certo, entretanto, é a infiltração entre os valdenses de doutrinas estranhas ao movimento inicial. Entre essas doutrinas figuravam os seguintes ensinamentos:

1) Todos os discípulos de Cristo, quer sejam leigos ou mulheres, podem pregar o Evangelho e anunciar a palavra divina nas assembléias eclesiásticas.

2) A validade dos sacramentos depende da santidade de quem os administra.

188. Romag, **História da Igreja**, II, p. 206. Note o leitor que nas expressões «espírito democrático da burguesia» e «movimentos religioso-democráticos», o vocábulo democrático significa (na primeira expressão) que a burguesia aspirava a liberdades comunais em oposição aos senhores feudais e não ao estabelecimento de uma verdadeira democracia como a concebemos hoje no Ocidente. Na segunda expressão (religioso-democráticos) o vocábulo democrático significa a oposição dos heréticos à atuação da hierarquia eclesiástica por exemplo, no campo doutrinário.
189. Knowles, **Nova História**, II, p. 393. O autor cita a observação de Grundmann (Religiose Bewegungen in Mittlelalter): todos os movimentos religiosos da Idade Média deixaram atrás de si ou uma Ordem Religiosa ou uma seita herética.

3) Indulgências, bênçãos e outros ritos da Igreja são inúteis.

Compreende-se assim que os valdenses tivessem sido condenados com outros grupos de hereges em 1184 no Concílio de Verona presidido pelo Papa Lúcio III.

Os valdenses continuaram sua pregação na clandestinidade recrutando simpatizantes principalmente entre a gente humilde. No início do século XIII a seita cindiu-se em dois grupos distintos: «Os valdenses franceses reagrupados no Languedoc, na Provença e no Delfinado, embora sua insistência em considerar o Evangelho como a única lei religiosa e não obstante suas críticas e sua desconfiança em relação ao clero, conservaram certos elos com a Igreja; seus fiéis continuaram, na maioria das vezes, a participar do culto oficial. Foram adversários resolutos dos cátaros». [190] O outro grupo da seita, constituído pelos valdenses italianos, rompeu abertamente com a Igreja, criando um culto especial com seus bispos, sacerdotes e diáconos. Desenvolveram grande atividade «e espalharam-se não só no norte e sul da Itália mas também no sul e leste da Alemanha, na Boêmia, na Polônia e na Hungria». [191]

Cátaros

Encontramo-nos aqui em face de um dos mais interessantes e intensos fenômenos religiosos da Idade Média. Os cátaros constituem, com efeito, uma religião nova fundamentalmente diversa do cristianismo embora tenham usado em seu vocabulário termos idênticos ou semelhantes dos empregados pela Igreja.

Muito se tem discutido sobre as origens do catarismo. Ao que tudo indica, suas raízes históricas se encontram aproximadamente no bogomilismo e mais remotamente no *gnosticismo*. O *gnosticismo* (do grego *gnosis* = conhecimento) é um amplo movimento de idéias que se situa na confluência de três correntes: o zoroastrismo, a filosofia antiga e o cristianismo. [192] A mais clássica e mais rigorosa forma de gnose dualista é o maniqueísmo fundado pelo iraniano Mani († 277) que pregou o dualismo simétrico de duas divindades eternas. Sua doutrina inspira-se em Zaratustra, Buda e no próprio cristianismo.

Por volta do ano 660 o armênio Constantino funda uma seita que venera de modo especial o apóstolo Paulo (donde o nome de *paulicianos*) e que professa um acentuado dualismo: «O princípio bom é o criador do mundo celeste. O princípio mau, o demiurgo, é o criador do mundo terrestre. Negam-se todo o Antigo Testamento e uma parte do Novo, como também os sacramentos e o sacerdócio». [193]

No século X aparece o dualismo na Bulgária. Trata-se do bogomilismo que tem esta designação por ter sido pregado por um sacerdote búlgaro chamado Bogomilo (tradução grega de *Teófilo* = amigo de Deus). O bogomilismo constitui uma doutrina dualista mais francamente maniqueísta que o paulicianismo. «Sua doutrina combinava uma forma de dualismo neomaniqueísta, trazida do Oriente Próximo para os Bálcãs principalmente pelos

190. Chelini, **Histoire Religieuse**, p. 329-330.
191. Romag, **História da Igreja**, II, p. 209.
192. Niel, **Albigeois et cathares**, p. 21. Sobre zoroastrismo ver nossa **História da Antiguidade Oriental**, capítulo sobre o Iran. Mencionamos aí também Mani e o Maniqueísmo.
193. Romag, **História da Igreja**, II, p. 77.

paulicianos da Armênia e Ásia Menor, com uma forma «evangélica» de cristianismo anti-hierárquico e anti-sacramental; sua atitude era de revolta contra as autoridades religiosas e civis. Ponto central da doutrina dos bogomilos é que o mundo visível, material, foi criado pelo demônio. Negavam, por conseguinte, a Encarnação, e todo o conceito cristão de matéria como veículo de graça; rejeitavam o Batismo e a Eucaristia, e desdenhavam o sacerdócio e a organização visível da Igreja». [194] Condenavam o culto das imagens e da cruz, o matrimônio e o uso de carne. Da Bulgária os bogomilos espalharam-se através da Dalmácia até a Itália e a França; através da Hungria chegaram até a Boêmia e a Alemanha. Esta difusão é atestada por textos do século XI em que aparecem vestígios de doutrinas heterodoxas que, considerados em conjunto, formam um todo coerente que corresponde à doutrina dos bogomilos. A relação doutrinária entre cátaros e bogomilos está bem atestada e carece de fundamento sólido a tese oposta que nega as origens orientais do catarismo. [195] O catarismo começa a aparecer esporadicamente no século XI; no século XII os cátaros «pululam em toda a parte especialmente na França e no norte da Itália, de tal modo que as autoridades civis se alarmam e apelam para procedimentos severíssimos de repressão». [196]

O catarismo deitou fundas raízes na França Meridional e entre as causas deste fenômeno cremos que podem ser apontadas [197]:

1) Ao lado das especulações gnósticas que interessavam principalmente aos intelectuais, a heresia propunha soluções práticas que asseguravam a remissão dos pecados e a salvação eterna.

2) Por seu aspecto de radical reformismo contestador da ordem estabelecida obteve adesões da massa e favoreceu um extremado fanatismo. O clero do Languedoc era rico e relaxado.

3) Favorecendo a extinção dos bens eclesiásticos, despertou a cupidez de certo senhores feudais que viram a ocasião propícia para ampliarem seus bens e afirmarem-se politicamente tanto em face da hierarquia eclesiática como diante dos senhores das regiões de *langue d'oil*.

Antes de estudarmos o conteúdo do catarismo convém explicar ao leitor que a designação de *cátaros* (em grego: puro) foi dada aos hereges em geral, na Alemanha. Na Bósnia, Dalmácia e Itália do Norte foram chamados *patarini* (talvez confundindo-os com o movimento milanês conhecido como *pataria* que combatia o concubinato dos clérigos); no norte da França encontramos a designação de *publicani* (talvez corruptela de *pauliciani*) e de *bugres* ou *bulgari* (originários da Bulgária). A designação mais difundida foi a de *albigenses* (expressão usada, ao que parece pela primeira vez, em 1181 por Geoffroy de Vigeois em sua Crônica) devida à cidade de *Albi*, possivelmente porque daí procediam os que se apoderaram de Tolosa, principal baluarte da seita. [198] A designação de «albigenses» é empregada pela maior parte dos cronistas do século XIII que falam da *Cruzada dos albigenses*. Bernard Guy (Bernardus Guidonis) (1261-1331) em seu famoso *Ma-*

194. Knowles, **Nova História**, II, p. 331.
195. Sobre este problema consultar Jean Musy, «Mouvements Populaires et Hérésies au XIe en France», **Revue Historique**, janviers-mars 1975, especialmente à p. 35 onde se resumem respectivamente a tese de Doudaine (origem oriental do catarismo a partir do bogomilismo) e a tese de R. Morghen (nega qualquer origem oriental à heresia do século XI).
196. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 805.
197. **Idem, ibidem**, p. 803.
198. **Idem, ibidem**, p. 804.
Sobre essas diferentes designações e suas interpretações consultar também Borst, **Les Cathares**, p. 209s e Niel, **Albigeois et Cathares**, p. 59.

nual do Inquisidor chama os cátaros de seu tempo «maniqueus do tempo moderno» *(manichei moderni temporis)*.

Entre as fontes de que dispomos para estudar o catarismo vamos lembrar o «Liber de duobus principiis» redigido nas proximidades de Bréscia e Verona na segunda metade do século XIII por autor desconhecido, pouco original, que teve diante de si uma versão da Bíblia segundo a Vulgata. O manuscrito de que dispomos foi descoberto por Dondaine em Florença no ano de 1939.[199] Entre os assuntos abordados pelo *Liber de duobus principiis* figuram:

1) Os dois princípios; o Deus mau da Antiga Aliança; 2) O problema da criação e os sinais universais; 3) Os problemas relativos ao livre-arbítrio; 4) Uma coleção de citações da Bíblia. Observe-se que as informações contidas no *Liber* são fragmentárias e confirmam o que já se conhecia sobre a doutrina cátara através de outras fontes.

Knowles dá-nos uma síntese das doutrinas cátaras: «A doutrina se baseava na teoria dualista do bem e do mal, do espírito e da matéria. Ao princípio do bem, criador do mundo do espírito, opunha-se o princípio do mal, seu filho divino, coeterno mas rebelde, ou, como ensinavam outros, um anjo decaído, um demiurgo. De qualquer forma, um princípio do mal era o criador do mundo material. As almas humanas são fragmentos do espírito, ou, segundo outros, anjos caídos aprisionados na matéria. Cristo era o maior dos anjos (ou o melhor dos homens), adotado por Deus como Filho. Seu corpo e sua morte não passavam de aparências; em todo o caso sua morte não tinha importância, porque ele remiu a Humanidade por sua doutrina e não por sua paixão. A Igreja Católica era uma corrupção de uma instituição originariamente pura; suas doutrinas eram falsas, seus sacramentos sem valor. A Igreja cátara dividia-se em duas classes, uma pequena e outra maior. A pequena classe dos «perfeitos» ou «puros», cujo nome passou a toda a organização, fornecia os elementos dos diversos graus da hierarquia, e também os pregadores. Eram ordenados por um sacramento de iniciação, precedido de uma severa provação que apagava o pecado, dava o Espírito Santo e conferia os poderes de ministro. Este sacramento, ou *consolamentum* como o chamavam, obrigava a uma vida de grande austeridade, com castidade perpétua e abstinência de carne: era-lhes também proibido jurar e fazer guerra. Os outros, os «aderentes», tinham maior liberdade e podiam fazer pleno uso dos bens deste mundo; quando possível recebiam no leito de morte uma versão abreviada do *consolamentum*. O repúdio à criação material levava em princípio ao desprezo pela vida, e o suicídio voluntário pela fome *(endura)* não era desconhecido. Em teoria os «perfeitos» eram obrigados a uma vida de virtudes austeras, o que no princípio foi realmente posto em prática; os outros podiam levar vida menos rigorosa. O casamento era considerado um mal, e a mulher participava mais que o homem do mal da criação. Com o tempo diminuiu o rigor destas divisões. Parece ter tido boas conseqüências morais a doutrina segundo a qual todos devem preparar-se para a perfeição;

199. Estudo minucioso sobre o **Liber de duobus principiis** encontra-se em Borst, **obra citada**, p. 214s. Borst chama a atenção para o trabalho de dois capistas profissionais que escreveram o texto principal do **codex**. Além do conteúdo que nos informa sobre a doutrina cátara, a linguagem do **Liber** reveste também importância especialmente para os estudiosos do latim medieval. Ver sobre este problema Borst p. 218. O vocabulário usado pertence à Bíblia (72%) e aos Padres (24%); 4% do vocabulário é constituído por palavras novas derivadas do latim.

na prática foi admitido o matrimônio. Existiam consideráveis variações de doutrina, principalmente na Itália.[200]

Os cátaros organizavam-se externamente à semelhança da Igreja Católica: na classe dos «perfeitos» havia uma espécie de hierarquia com bispos e diáconos. Não existia chefe supremo: a seita era, na realidade, uma reunião de igrejas autônomas. À frente de cada uma dessas igrejas havia um bispo. Cabia ao bispo, sempre que estivesse presente, presidir as assembléias. Possuía como ajudante e substitutos dois «vigários» *(filius maior* e *filius minor)*. Em cada comunidade havia um preposto, o diácono. Os diáconos viajavam, pregando, presidindo reuniões litúrgicas e administrando o *consolamentum*.

O Wyclifismo

João Wyclif

João Wyclif (1330-1384) viveu numa época de graves crises político-sociais e religiosas. A Guerra dos Cem Anos, a peste negra, o «exílio» dos papas em Avinhão, os primeiros anos do cisma do Ocidente, o baixo nível dos estudos teológicos, tudo contribuía para configurar um quadro sombrio que prenunciava o fim de uma época.

Wyclif fez seus estudos na universidade de Oxford. Em 1361 alcança o magistério em Artes. Neste mesmo ano obtém a paróquia de Fillingham, o que pressupõe ter sido já ordenado. Em 1363 volta à Universidade e estuda teologia, doutorando-se em 1372. É provável que, enquanto fazia os primeiros anos de teologia, ensinasse *artes* ou *filosofia*, pois pertence a essa época uma série de escritos filosóficos em que se revela acérrimo adversário do nominalismo e defende um exagerado realismo escotista.[201] Em 1370 Wyclif começa a ensinar teologia lendo as *Sentenças* de Pedro Lombardo († 1160), que havia composto o melhor e mais sistemático tratado de teologia antes da *Summa* de Santo Tomás.

Na época existia na Inglaterra uma reação contra o regime e a administração da cúria pontifícia sediada em Avinhão. Em 1374 Wyclif desempenha um papel oficial em defesa das pretensões reais contra as reclamações pontifícias. Protegido por João de Gand, duque de Lancaster, passou a desenvolver violenta campanha contra o clero e a Igreja. «Os nobres, ávidos dos bens eclesiásticos, escutavam com agrado as pregações de Wyclif contra o domínio temporal da Igreja e contra as possessões do clero. Desfrutava também do favor popular porque o público de Londres aplaudia suas invectivas contra os ricos prelados. E tinha à sua disposição um punhado de sacerdotes fanáticos que divulgavam sua doutrina através de aldeias e cidades».[202]

Planejando compor uma «suma teológica» Wyclif começou a publicar diversos tratados como *De dominio divino* (1375), De *civili dominio* (1375), *De officio regis* (1378), *De Veritate Sacrae Scripturae* (1378), *De Ecclesia* (1378).

200. Knowles, **Nova História da Igreja**, II, p. 396.
201. Llorca, **Historia de la Eglesia**, III, p. 271.
202. Idem, **ibidem**, p. 273.

Os dois primeiros tratados acarretaram ao professor de Oxford as primeiras dificuldades, pois expunham uma teoria revolucionária sobre o poder. No tratado *De Veritate Sacrae Scripturae* Wyclif ensinou que a Bíblia continha toda a revelação, toda a verdade cristã. Em *De Ecclesia* condenou a Igreja dos clérigos e dos sacramentos e definiu-a como a totalidade dos predestinados *(universitas praedestinatorum)*. «Verdadeiros membros são somente os eleitos, os que se salvarão embora tenham pecado, pois receberão a graça da perseverança final; enquanto que os réprobos, os *praesciti* ou predestinados ao inferno, nem são membros da Igreja nem tiram proveito algum da oração, das boas obras ou da recepção dos sacramentos. A Igreja visível não é a real e verdadeira...» [203]

É curioso verificar que quando começou o cisma do Ocidente Wyclif censurou o antipapa Clemente VII e exaltou a figura de Urbano VI. Logo a seguir, entretanto, começou a atacar não só a pessoa do pontífice mas a própria instituição do papado.

A doutrina de Wyclif sobre a Eucaristia *(De Eucharistia)* negando (1379) a transubstanciação, despertou forte reação privando-o de muitos partidários. O próprio duque de Lancaster retirou seu apoio. Uma comissão de teólogos e canonistas reunida pelo chanceler da Universidade de Oxford condenou os ensinamentos de Wyclif (1380).

O novo arcebispo de Cantuária, Guilherme Courtenay, reuniu em 1382 um concílio em Londres em que foram condenadas 24 proposições de Wyclif sem que se nomeasse o nome do herege. Este faleceu pouco depois, em dezembro de 1384.

Desde 1377 Wyclif enviara sacerdotes *(poor priests)* com vestes pobres e descalços para pregarem sua doutrina através dos campos e das cidades. O povo chamou-os *lolardos*, nome que alguns interpretaram satiricamente como semeadores de sizânia (lollium). Na realidade o vocábulo designava pejorativamente a rigidez puritana e a devoção escrupulosa. [204] Os lolardos de Wyclif eram inicialmente sacerdotes; depois, seu número ampliou-se com alguns leigos.

É assunto passível de discussão saber até que ponto influiu a pregação de Wyclif na revolta camponesa de 1381, já estudada no primeiro volume do *Mundo Feudal*.

As idéias de Wyclif propagaram-se entre os camponeses. O sucessor de Courtenay na Sé de Cantuária foi Tomás Arundel que prosseguiu no combate à heresia. A inquisição apareceu, então, na Grã-Bretanha. Em 1401 Henrique IV fez publicar o estatuto *De haeretico comburendo* que condenava os hereges à fogueira.

O Concílio de Constança condenou mais uma vez 45 proposições wyclifianas. Na Inglaterra produziu-se uma reação ortodoxa e na metade do século XV a Igreja recupera aí sua vitalidade.

O Hussismo

A profunda ressonância das idéias de Wyclif na Boêmia explica-se, entre outras, pelas seguintes causas:

203. **Idem, ibidem**, p. 274.
204. Rapp, **L'Église et la Vie Religieuse**, p. 195, ver à p. 194 sobre os «Poor Priestes».

1) Relações culturais entre a Universidade de Praga e a Universidade de Oxford.

2) Este relacionamento se intensifica com o casamento (1382) de Ricardo II da Inglaterra com Ana de Luxemburgo, irmã de Wenceslau da Boêmia.

3) Os estudantes tchecos (lembremos que a Universidade de Praga abrangia quatro «nações»: *bavarica*, *saxonica*, *polonica* e *bohemica*) situavam-se filosoficamente na linha do realismo, o que os levou a orientar-se filosófica e teologicamente por Oxford onde imperava o realismo escotista defendido, como já vimos, por Wyclif.

4) Na Boêmia ainda não se haviam apagado de todo os vestígios das doutrinas cátaras e valdenses. Existia pois um terreno propício para a disseminação de idéias contrárias a Roma.

5) A maior parte dos bispados, abadias e dignidades eclesiásticas encontrava-se em mãos de alemães, o que despertava uma reação nacionalista do povo e do clero tcheco.

6) A Igreja da Boêmia necessitava de urgente reforma: reinava grande ignorância no campo da religião e o comportamento moral do clero deixava muito a desejar.

Nascido em 1370, de origem humilde, João Hus (ou Huss) fez seus estudos na Universidade de Praga. *Mestre em artes* em 1396, estudou teologia, ensinou filosofia, ordenou-se sacerdote em 1400 e obteve o título de *bacharel em Teologia* no ano de 1404. Em 1401 tornou-se decano da Faculdade de Artes; de 1402 a 1403 foi reitor.

Em 1401, Jerônimo de Praga, antigo discípulo de Hus, regressou de Oxford totalmente imbuído das doutrinas de Wyclif e trazendo consigo algumas obras do herege inglês que ele próprio, Jerônimo, havia copiado. Hus leu avidamente esses e outros escritos wyclifianos. Quanto à influência de Wyclif, observe-se que Hus não aceitou todas as teses do professor de Oxford (assim, por exemplo, a doutrina wyclifiana sobre a Eucaristia).

Tentemos, agora, apontar os principais episódios que culminaram com a condenação de Hus. Em 1402 Hus, que, embora presunçoso e jactancioso, possuía costumes austeros, foi nomeado capelão de Bethlehen revelando-se aí um veemente orador e tornando as idéias de Wyclif familiares a seus ouvintes. Em 1403, entretanto, a Universidade de Praga proibiu que se ensinassem quarenta e cinco teses extraídas das obras wyclifianas. O pregador de Bethlehen porém não acatou a proibição e «não tardou a passar ele, que não esposava todas as teses do heresiarca, por seu partidário mais decidido». [205] Quando Gregório XII em 1408 condenou a doutrina de Wyclif, Hus era o defensor entusiasmado do wyclifismo.

Wenceslau, que fora deposto em 1400 pelos príncipes eleitores reunidos em Rhens, contava com o Papa Gregório XII para recuperar a coroa imperial (note-se que continuava rei da Boêmia). Quando porém verificou que não disporia do apoio do pontífice, ordenou que os prelados e a Universidade de Praga se conservassem neutros no problema do Cisma. O arcebispo de Praga, Zbynek, e as nações da Universidade de Praga, com exceção da *natio bohemica*, recusaram-se a acompanhar o rei. Em represália Wenceslau alte-

205. Rapp, **L'Église et la Vie Religieuse**, p. 199.

rou o regimento da Universidade estabelecendo (janeiro de 1409) que a nação tcheca teria agora três votos em todos os assuntos universitários enquanto as três nações restantes juntas teriam apenas um. A «nação» germânica abandonou Praga em massa, transferindo-se para Leipzig. As acusações de heresia que os germânicos lançaram então contra a Boêmia criariam um ambiente de hostilidade a Hus no Concílio de Constança. Hus, que não havia inspirado a medida de Wenceslau, apoiou-a e assumiu assim boa parte da responsabilidade que teria cabido somente ao rei.[206] «Seguiu-se um período de complicadas intrigas, e Huss, apoiado pelo rei, foi excomungado pelo arcebispo sob a acusação de favorecer os hereges. Encorajado pelo apoio do rei e do povo, Huss tornou-se cada vez mais violento, por seus escritos e pela encenação de uma disputa pública contra as indulgências. Seu tratado *Adversus Indulgentias* é tirado, em grande parte, dos escritos de Wyclif. Negava o valor da absolvição dada por um sacerdote, ressuscitando uma opinião do início da Idade Média, condenada havia muito tempo, e afirmava que a Escritura era a única autoridade em matéria de fé. Em 1413, João XXIII condenou de novo as doutrinas de Wyclif, e Huss replicou com seu *De Ecclesia*, baseado nas obras de Wyclif. Dizia que só os predestinados, com exclusão dos pecadores, constituíam a comunidade dos fiéis, mas, ao contrário de Wyclif, Huss sempre admitiu uma Igreja hierárquica. Estava excomungado por seu arcebispo, e era acusado de heresia pelos teólogos, mas contava com a proteção do rei e o apoio do povo».[207]

Desejando apaziguar os ânimos o imperador Sigismundo (1410-1437) propôs a Hus apresentar seu caso ao Concílio de Constança e concedeu-lhe um salvo-conduto. «Na oitava sessão foram condenadas mais uma vez as 45 sentenças de Wyclif e na 15ª também 30 proposições de Hus. Em vão procuraram os cardeais e o próprio imperador movê-lo a retratar-se. Por isso foi condenado como herético, degradado e entregue ao braço secular. Com muita constância sofreu a morte na fogueira aos 6 de julho de 1415».[208] Onze meses depois teve igual sorte Jerônimo de Praga. A notícia da morte de Hus provocou grande excitação entre os boêmios para quem o herege assumia o papel de mártir e herói nacional. Seguem-se as chamadas guerras hussitas que adquirem um caráter de extrema violência.

A Inquisição

A idéia de *cristandade* como um todo abrangendo o governo espiritual e o temporal domina a Idade Média. No pacto de Douzy (865) entre Carlos, o Calvo, e Luís, o Germânico, ocorre a expressão «Christianitas una est» (A cristandade é uma só). A *cristandade* é representada como o Corpo de

206. Idem, **ibidem.** Ver contudo Cristiani, **Brève Histoire des Hérésies,** p. 61: Hus teria obtido do rei a tríplice valorização do voto dos tchecos.
207. Knowles, **Nova História,** II, p. 486-487.
Note-se que os autores divergem quanto ao alcance da influência de Wyclif em Huss e no que tange à natureza das doutrinas deste. Chelini (**Histoire Religieuse de l'Occident Medieval,** p. 483), por exemplo, escreve: «Huss passa très tôt pour être un disciple fidèle, voire servile du maître anglais. Des études ont montré récemment qu'il fallait nuancer cette affirmation et qu'Huss ne reprit pas les thèses condamnées de Wyclif. Ainsi il n'enseignait pas la rémanence (**remanentia** = maintien de l'espèce du pain après la consécration), il n'a pas condamné les indulgences, il n'a pas soutenu la thèse que l'immoralité du prêtre annulait la validité de ses actes, etc. Dans son traité de ecclesia, il ne reprit pas la thèse de Wyclif sur l'Église comme communauté de prédestinés; mais ses définitions manquent de netteté, confondant Église triomphante et Église militante. Le traité fournit par ses incohérences largement matiére à ses juges».
208. Romag, **História da Igreja,** II, p. 296.

Cristo e a Cidade de Deus, embora inclua poderes distintos: o espiritual e o temporal. É curioso observar que Oto, bispo de Freising, tio de Barbarroxa, ao tratar do fim da Antiguidade cristã em sua *Crônica Universal,* nota que o tema das duas *Cidades* não lhe serve mais, pois doravante só existe uma única cidade, a Igreja, a cristandade de seu tempo. «Esta concepção de Igreja-cristandade domina a Idade Média e a caracteriza em face da Antiguidade cristã como em face do Mundo Moderno. Ela tenta salvaguardar o dualismo do poder integrando-o em um só organismo».[209]

A unidade doutrinária, elemento essencial da Cristandade, impunha-se assim ao mundo ocidental em seu conjunto e em cada reino em particular. Quando, a partir do final do século XIII, as nações passam a praticar uma política temporal cada vez mais independente da Santa Sé, a antiga coesão sofre um abalo sem que, contudo, se cogite em ferir a unidade doutrinária, a unidade da fé, pois esta faz parte constitutiva de cada estado da mesma forma como suas leis fundamentais.

Estas rápidas considerações são indispensáveis para que o leitor compreenda a atitude da cristandade medieval em face das heresias. Antes, porém, de abordarmos este problema, julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para a posição da cristandade diante dos não-cristãos, isto é, dos judeus que viviam no seio da sociedade medieval e dos infiéis que habitavam a periferia dos países cristãos, na Espanha, na África, no Oriente e na Europa oriental e setentrional. Em relação a todos eles valia, em tese, o axioma de Santo Agostinho: *credere non potest homo nisi volens:* a fé não deve ser imposta, deve ser evitada a conversão forçada. Desta forma manifestaram-se os Papas Gregório Magno e Nicolau I. Este último na já citada resposta à Consulta do rei Bóris da Bulgária (866). Esta orientação era corrente nas coleções canônicas dos séculos XI e XII e Santo Tomás resume-as na *Suma,* II II, 10, 8, em que procura elucidar se os infiéis devem ser ou não forçados à fé *(utrum infideles compellendi sint ad fidem).* Responde o *Doctor Angelicus* distinguindo entre infiéis que nunca receberam a fé como os pagãos e os judeus *(Dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei)* e os infiéis que em algum tempo receberam e professaram a fé mas tornaram-se hereges ou apóstatas *(sicut haeretici et quandoque apostatae).* Quanto aos primeiros, Santo Tomás declara que de nenhum modo devem ser compelidos à fé, pois crer depende da vontade *(et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi ut ipsi credant, quia credere voluntatis est).*

Em princípio a Idade Média condenava as conversões forçadas. Na prática, contudo, elas existiram, embora constituindo, no conjunto, exceções que mereceram muitas vezes a reprovação dos contemporâneos. O exemplo mais famoso de conversão forçada foi o de Carlos Magno em relação aos saxões, mas deve-se notar que o próprio Alcuíno (ver *História dos Reinos Bárbaros* I e II volumes) advertiu o soberano sobre o fato de que a fé não podia ser inculcada pela força. Schnürer chama a atenção para a repercussão do mau exemplo de Carlos Magno no norte da Alemanha onde foram empregados meios coercitivos de conversão ao cristianismo.[210] Note-se que há também na Idade Média exemplos de conversão forçada de judeus, apesar da proibição de vários papas. López sublinha que «os papas têm o mérito de se ha-

209. Lecler, **Histoire de la Tolérance,** I, p. 97.
210. Idem, **Ibidem,** p. 100 e Schnürer, **l'Église et la Civilisation,** II, p. 25.

verem constantemente oposto à violência contra os judeus e ao assassinato dos heréticos penitentes». [211]

O Papa Gregório I proibira a conversão compulsória dos judeus. «Seguiram a este decreto outras muitas cartas pontifícias em que os papas protegiam os judeus, ao mesmo tempo que lhes garantiam a liberdade de consciência e os direitos civis. Básica neste sentido foi a bula *Sicut iudaeis* de Calisto II, confirmada por Eugênio III, por Celestino III e especialmente por Clemente III e por Gregório IX». [212] Este último isentou os judeus da jurisdição da inquisição exceto quando eles tentavam judaizar cristãos ou atacavam a cristandade ou revertiam ao judaísmo depois de conversos ao cristianismo; e em 1235 baixou uma bula reprovando a violência da turba contra judeus. Inocêncio IV (1247) repudiou a lenda da morte ritual de crianças cristãs pelos judeus... Em 1272 Gregório teve que repetir a denúncia da lenda do assassínio ritual. E para dar força às suas palavras decidiu que dali por diante o depoimento de um cristão contra um judeu não devia ser aceito a menos que fosse confirmado por um judeu. A publicação de bulas semelhantes por papas posteriores até 1763 atesta tanto a humanidade dos sumos-pontífices católicos como a persistência do mal. Que os papas eram sinceros está provado pela relativa segurança dos judeus e sua comparativa isenção de perseguições nos estados papais». [213]

A atitude dos papas não evitou totalmente o anti-semitismo medieval e muitas páginas seriam necessárias não só para narrar todas as perseguições infligidas ao povo hebreu como também para registrar as não poucas reações de várias autoridades eclesiásticas que, através do tempo, atuaram por palavras e ações contra tais perseguições.

No que diz respeito aos muçulmanos, deve-se observar que as cruzadas não tinham por finalidade sua conversão: eram, antes, em suas origens e seus fins proclamados, expedições de libertação da Terra Santa e de todos os antigos territórios cristãos invadidos.

Concluamos estas observações sobre a posição da Igreja em face aos não-cristãos: pelas razões aduzidas, a Inquisição Medieval não visava aos judeus nem aos muçulmanos a não ser que fossem convertidos relapsos.

Vejamos, agora, a posição da Igreja diante dos hereges propriamente ditos. Mollat, na introdução ao Manual do Inquisidor de Bernard Gui *(Bernardus Guidonis)*, define a heresia como um crime de lesa-majestade divina que consiste na rejeição consciente de um dogma ou na firme adesão a uma seita cujas doutrinas foram condenadas pela Igreja como contrárias à fé». [214]

Os textos do Direito Romano cominavam diversas penas para a heresia, como, por exemplo, a *infamia, a intestabilidade, o confisco de bens, restrições ao direito de eleger domicílio, exclusão de cargos públicos, desterro*, etc. Na Idade Média, com o renascimento do estudo do Direito Romano, os juristas e canonistas impressionaram-se com todo esse arsenal legislativo. [215] «Não o adotaram sem hesitar, como se pode ver através de alguns de seus comentários. Foi através do Direito Romano, entretanto, que a heresia, na Idade Média, foi, pouco a pouco, aproximada do crime de lesa-

211. López, **O Nascimento da Europa**, p. 355.
212. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 819.
213. Durant, **A Idade da Fé**, p. 144-145. O mesmo autor acrescenta: «Se não fora a Igreja Católica, escreve um erudito historiador israelita, os judeus não teriam sobrevivido à Idade Média na Europa Cristã.
214. Bernard Gui, **Manuel de l'inquisiteur**, I, p. XXX.
215. Lecler, **Histoire de la Tolérance**, I, p. 110.

majestade e, como tal, punida com a morte. No final do século XII, o Papa Inocêncio III põe esses dois crimes em paralelo mas não ousa ainda tirar a conclusão fatal. Ele só impõe ao herético o confisco dos bens: «Segundo a lei civil, escreve, os criminosos de lesa-majestade são punidos pela pena capital e seus bens confiscados... Com razão bem mais forte, os que, desertando da fé, ofendem Jesus, o Filho do Senhor Deus, devem ser afastados da comunhão cristã (excomungados) e despojados de seus bens; pois é infinitamente mais grave ofender a majestade divina que lesar a majestade humana».

Tomás de Aquino, já em pleno século XIII, assimila a heresia ao crime de falsificar moeda: «É muito mais grave corromper a fé, *(multo enim gravius est corrumpere fidem)* pela qual a alma tem vida, do que falsificar dinheiro *(quam falsare pecuniam)* pelo qual se provê à vida temporal. Daí se os falsários de dinheiros ou outros malfeitores são imediatamente condenados à morte com justiça pelos príncipes seculares, com muito mais razão os hereges, tão logo estejam convictos de heresia, podem não somente ser excomungados mas, com justiça, levados à morte» (S. Th. 2. 2. q. 11,3).

Já antes do estabelecimento da Inquisição difundira-se o costume de a população queimar os hereges na fogueira. Este costume se impõe com força cada vez maior a partir do século XI, «a despeito das resistências de muitos homens da Igreja. Nos séculos XI e XII, não é raro que as autoridades civis e o povo tomem a iniciativa de impor uma pena com que os juízes eclesiásticos nem sonhavam». [216] Turberville adverte: «É um erro conceber a perseguição dos hereges como algo imposto pela Igreja ao Estado leigo, que a olhava com repugnância ou indiferença. Na Idade Média o herege era uma pessoa impopular. Com efeito, em fins do século XI e começos do XII, registram-se casos de hereges linchados pelas turbas enfurecidas que consideravam o clero demasiado indulgente». [217] Vejamos alguns exemplos que ilustram essas afirmações. Guibert de Nogent conta que em 1114, em Soissons, o bispo aprisionou alguns maniqueus (cátaros) para protegê-los contra o furor popular. O prelado dirigiu-se, depois, a Beauvais a fim de consultar seus colegas reunidos em um concílio. Em sua ausência, conta o autor supracitado, a população urrando arrancou os hereges da prisão e, temendo a indulgência do clero em castigar, atirou-os numa fogueira. *(Fidelis interim populus, clericalem verens mollitiem, concurrit ad ergastulam, rapit et subjecto eis extra urbem igne pariter concremavit)*. Em 1135 uma revolta pior estourou em Liége onde o clero conseguiu salvar os prisioneiros a tempo.

Em Colônia, no ano de 1144, no decurso de um colóquio teológico entre o clero e os heréticos, a multidão enfurecida arrancou-os da sala em que se encontravam e jogou-os em uma grande fogueira.

Em Vézelay, no ano de 1167, os heréticos «publicani» apresentados ao povo ouvem o clamor: Que sejam queimados! A opinião pública exigia o castigo daqueles que, segundo a mentalidade popular, constituíam uma ameaça à ordem estabelecida e podiam provocar o castigo divino sobre quem o tolerasse. [218]

No norte da França o emprego da fogueira se desenvolve desde o fim do século XII «à margem de toda a legislação civil ou canônica». [219] Os

216. **Idem, ibidem**, p. 111.
217. Turberville, **La Inquisición Española**, p. 8.
218. Mellor, **La Torture**, p. 91. Deromieu, l'inquisition, p. 3.
219. Lécler, **Histoire de la Tolérance**, p. 111.

príncipes seculares, que viam na heresia uma séria ameaça à ordem político-social, tomaram a iniciativa de punir os hereges. Assim, por exemplo, Roberto, o Piedoso, condenou ao fogo (1022) treze heréticos leigos e clérigos.

O imperador Henrique III, em 1051, puniu severamente hereges oriundos da Lorena, tendo seu ato merecido o aplauso dos súditos.

O cronista Guilherme de Newbridge narra que o rei Henrique II (1163) da Inglaterra fez prender os hereges flamengos que haviam buscado refúgio na Ilha, marcou-os com ferro em brasa, e os expôs publicamente. Através dos «assizes de Clarendon» o mesmo soberano punia com a destruição da própria casa quem acolhesse hereges. É interessante observar que as autoridades eclesiásticas mostram-se reservadas e hesitantes quanto à maneira de reprimir a heresia. Assim, por exemplo, o bispo Wazon de Liége se manifestara expressamente contra a aplicação do gládio temporal. São Bernardo julgava que a fé deveria ser obra da persuasão e não da imposição *(fides suadenda est, non imponenda)*. Mas as vozes que se elevavam para recusar aos soberanos leigos o direito de punir os hereges, calaram-se diante da ameaçadora expansão da heresia especialmente na França meridional. O leitor deve ter presente que para uma época em que a cristandade lutava no Oriente e na Península Ibérica contra os infiéis, a heresia, pondo em perigo a unidade da fé, representava uma terrível ameaça interna e uma verdadeira traição à sociedade cristã.

Não tendo obtido êxito as tentativas de conversão dos hereges por meio da pregação, o meio empregado seria a Inquisição que enquadraria dentro de normas jurídicas a repressão fanática já iniciada pelas multidões.

Não é possível precisar a data em que foi constituído o Tribunal Inquisitorial, pois este foi-se formando por meio de uma série de medidas que passamos a estudar sucintamente. Em 1179, no terceiro Concílio de Latrão, o Papa Alexandre III decretou que era necessário opor-se aos hereges pela força, confiscando-lhes os bens, reduzindo-os à servidão. Em 1184, no Concílio de Verona, Frederico Barbarroxa influiu decisivamente para que o Papa Lúcio III promulgasse uma nova constituição mais enérgica que a de Alexandre III, contra os cátaros, patarinos e os que se chamavam falsamente os humilhados e os pobres de Lyon. A constituição decretava, em resumo:

1) Que os senhores feudais e outras autoridades jurassem dar mão forte à Igreja sob pena de excomunhão.

2) Que a população jurasse denunciar ao bispo os suspeitos de heresia.

3) Que os bispos visitassem duas vezes por ano as cidades e aldeias de suas dioceses a fim de descobrir os hereges.

4) Que os fautores de heresia fossem declarados infames e despojados de seus cargos.

«Esta constituição deve ser olhada como a origem da Inquisição episcopal, na medida em que são os bispos que se vêem encarregados de manter a fé. Por este texto o papa ordena-lhes de informar-se por si mesmos das pessoas suspeitas de heresia».[220] Inocêncio III determinou que os heréticos fossem entregues ao poder civil e seus bens confiscados, sem mencionar a pena de morte. Frederico II promulgou uma série de decretos em 1220, 1224 e 1227 tomando a iniciativa no combate às heresias. Honório III e Gregório IX parecem aceitar sem reticências as leis imperiais. Em 1224 o imperador

220. Testas, **L'Inquisition**, p. 9.

em uma ordenança promulgada para a Lombardia ordenou que os cátaros sofressem a morte pelo fogo. Em 1231 a constituição de Melfi estende à Sicília a condenação dos hereges à fogueira. Gregório IX promulga-o no mesmo ano para os Estados da Igreja. Em 1232 esta lei torna-se lei do Império. Frederico II vira nos cátaros uma odiosa traição para com o Império.[221] Em 1229 é assinado um acordo em Paris entre o Conde de Tolosa (Raimundo VII), Branca de Castela e o cardeal Romano, legado do papa; o conde se comprometia a engajar-se a fundo na repressão da heresia. Em novembro de 1229 foi promulgada pelo cardeal Romano no Concílio de Tolosa uma codificação das prescrições já observadas no combate aos albigenses e que são consideradas como base essencial do processo seguido pelos tribunais inquisitoriais. Ei-las em resumo:

1) Em cada paróquia uma comissão integrada por um sacerdote e dois ou três leigos de boa reputação fariam inquérito e indicariam ao bispo e ao senhor do lugar os hereges.

2) Os senhores deveriam procurar os hereges. Os oficiais negligentes e as pessoas que ajudassem o herege seriam passíveis de punição.

3) Podia-se procurar os hereges em toda a parte e os bailios locais deviam cooperar.

4) Ninguém seria condenado como herege sem que o bispo local ou outro membro da hierarquia eclesiástica, devidamente autorizado, o considerasse como tal.

Em fevereiro de 1231 Gregório IX publicou uma constituição contra os hereges confirmando o direito exclusivo da Igreja de condená-los: «Somente os que forem condenados pela Igreja — *damnati per Ecclesiam* — serão entregues ao braço secular ou sofrerão outras penas». Ainda em fevereiro de 1231 o senador de Roma, Anibaldo, publicou um estatuto contra os hereges *(capitula Anibaldi Senatoris et populi romani)*. Todos os bens destes seriam confiscados e suas casas demolidas; os que não denunciassem os hereges seriam punidos com uma multa e se não a pagassem sofreriam a pena de banimento.

A constituição do Papa Gregório IX e a legislação do senador Anibaldo formam o chamado *Estatuto da Santa Sé.*

O papa percebeu que não podia contar com todos os bispos locais para pôr em execução o Estatuto. Assim é que em 1232 entregava aos dominicanos o combate à heresia na França e nas províncias vizinhas. Em breve iria associar aos dominicanos os franciscanos. «A Santa Sé confiava às Ordens Mendicantes o cuidado de castigar. Unicamente submetidos à autoridade do papa, eram independentes das autoridades locais. Esses missionários não tinham contas a dar aos bispos e suas sentenças só poderiam ser modificadas ou cassadas pelo Santo Padre».[222] De acordo com o já citado *Manual do Inquisidor* de Bernardus Guidonis «que esclarece admiravelmente sobre o funcionamento interno do Tribunal da Inquisição e sobre as doutrinas professadas pelos heréticos dos séculos XIII e XIV no sul da França», as principais fases do processo inquisitorial eram as seguintes:[223]

221. Borst, **Les Cathares**, p. 112.
222. Testas, **L'Inquisition**, p. 15.
223. Mollat, **Introduction** ao «Manuel de l'Inquisiteur». De um modo geral seguimos o esquema do processo segundo Bernard Gui. Note-se que há informações divergentes como, por exemplo, o **Manual do Inquisidor** de Nicolau Eymeric.

1. *Citação*

Desde que houvesse suspeitas, rumor público ou denúncia a respeito de alguém, *Bernardus* citava-o ordinariamente através do cura e na presença de testemunhas dignas de fé. A citação se efetuava durante três domingos ou dias de festa consecutivos.

2. *Ordem de Captura*

Quando o acusado não podia ser deixado em liberdade em virtude de sua periculosidade ou quando ele fugia, impunha-se sua prisão. *Bernardus*, apoiado na autoridade pontifícia e na do rei da França, recorria ao poder civil para que tomasse as providências cabíveis.

3. *Interrogatório*

O inquisidor procedia ao interrogatório do acusado obrigatoriamente em presença de dois religiosos dotados de discernimento enquanto que um notário (ou duas pessoas idôneas) redigiam os depoimentos. Registre-se que os inquisidores dispunham de modelos de interrogatórios de acordo com as diferentes modalidades de heresia. Assim, por exemplo, *Bernardus* formula em seu manual uma série de questões que devem ser postas aos «maniqueus», aos «valdenses», etc.

Isento de qualquer jurisdição local, o inquisidor agia «de plano» não estando obrigado a seguir as normas processuais comuns.

Estabelecia-se a culpabilidade quer através da confissão do acusado, quer mediante o depoimento de testemunhas. Admitia-se, contrariando o direito comum, o testemunho de perjuros, de criminosos e até de excomungados. Competia exclusivamente ao juiz apreciar a idoneidade das testemunhas. Duas testemunhas eram suficientes para acarretar uma condenação. O juiz porém podia exigir um número maior. O acusado quase nunca se defronta com as testemunhas cujos nomes eram guardados em sigilo para evitar represálias, o réu só tomava conhecimento do conteúdo do depoimento. O Papa Bonifácio VIII restringiu esta prática a casos de perigo para as testemunhas.

Bernardus Guidonis, apoiado em textos canônicos, não aceitava a presença de advogados. Guiraud, entretanto, observa: «Embora apoiada em sérias autoridades, esta prática estava longe de ser universal e em um grande número de casos, vemos os tribunais inquisitoriais outorgar aos réus advogados não somente para pleitear em seu favor mas também para assistir-lhes em todas as fases do processo».[224] O acusado era também convidado a defender-se quer apresentando defesa preparada já previamente ou invocando razões de direito. Na maior parte dos processos lê-se a seguinte informação: «Interrogado o acusado se queria defender-se das acusações levantadas contra ele na inquisição, respondeu que sim» *(Requisitus si velit se defendere de his que in inquisitione inventa sunt contra eum, dixit quod sic)*.[225]

224. Guiraud, l'Inquisition Médiévale, p. 98.
225. Idem, ibidem, p. 99.

4. *Coação e Tortura*

Os inquisidores julgavam a confissão superior às provas. Para consegui-la havia à disposição do juiz diversos meios coercitivos como jejuns prolongados, acorrentamento, privação do sono e a tortura propriamente dita. Deve-se registrar que a Igreja durante longos séculos manifestara-se hostil à tortura admitida pelos tribunais leigos. Na já mencionada resposta do Papa Nicolau I aos búlgaros, o pontífice declarara que o método da tortura «não era admitido nem pelas leis humanas nem pelas leis divinas, pois a confissão deve ser espontânea».[226] A tortura dos heréticos era, pois, contrária à tradição canônica e o Decreto de Graciano proibira a totrura em termos incisivos: a confissão não deve ser extorquida mas deve ser manifestada espontaneamente *(confessio ergo in talibus non extorqueri debet, sed potius sponte profiteri)* Guiraud atribui à influência do Direito Romano o restabelecimento da tortura na justiça secular: «aparece no código veronês de 1228 e nas constituições sicilianas de Frederico II de 1231».[227] Em 1252 o Papa Inocêncio IV através da bula «Ad extirpanda» permitiu o uso da tortura pelo Santo Ofício precisando os casos e as condições de seu emprego e invocando o emprego da mesma nos tribunais seculares contra bandidos e ladrões. Explica-se esta bula pelo grande desenvolvimento do catarismo na França Meridional.

Alexandre IV, em 1260, e Urbano IV, em 1262, ratificaram essa decisão permitindo que os próprios inquisidores assistissem à tortura.[228] Os extremos de crueldade a que chegaram alguns inquisidores, especialmente no Languedoc, levaram o Papa Clemente V a tomar medidas restritivas à prática da tortura, proibindo que seu emprego ficasse exclusivamente ao arbítrio do inquisidor.

Bernardus Guidonis menciona, de passagem, a tortura em seu manual; o já citado inquisitor *Nicolau Eymeric* duvidava de sua utilidade, considerando-a falaz e ineficaz *(quaestiones sunt fallaces et inefficaces)*.[229] «Eymeric não foi o único a pensar assim. No meio-dia da França, onde aliás a inquisição desenvolveu grande atividade nos séculos XIII e XIV, os processos verbais mencionam raramente a tortura; é o que nota, não sem espanto, o historiador americano Lea, tão hostil à Inquisição: «É digno de nota, declara ele, que nos fragmentos de processo inquisitorial que chegaram até nós, as alusões às torturas são raras». Pode-se dizer o mesmo sobre a Inquisição da Provença e a do norte da França».[230]

5. *Sentença e auto de fé*

As sentenças eram prolatadas quer solenemente no decurso do que se chamava *sermo generalis* (em português é usada a expressão *auto-de-fé*)

226. Idem, ibidem, p. 102.
227. Idem, ibidem, p. 103.
228. Idem, ibidem.
229. Idem, ibidem, p. 104-105.
230. Idem, ibidem, p. 105.
Sobre a famosa obra do historiador Lea, Guiraud considera-a confusa e mal apresentada (obra citada p. 8) e observa que as novas coleções de textos publicados permitem distinguir na obra de Lea o que há de ciência e o que há de panfleto (p. 9). Sobre as raras alusões à tortura ver interpretação diferente em Testas, obra citada p. 41. Sobre o emprego da tortura no processo criminal dos séculos XIII e XIV, Tardif (obra citada no Capítulo referente ao Direito, p. 139) observa que a confissão «podia ser voluntária ou determinada pela tortura, modo procedente do Direito Romano, prescrito pela Lei Sálica para os *servi*, inusitado no processo puramente feudal mas tornado freqüente nas justiças reais a partir do fim do século XIII».

quer fora desta solenidade. Em qualquer dessas hipóteses a prolação era precedida obrigatoriamente de uma deliberação tomada por um conselho integrado por religiosos, clérigos seculares, jurisconsultos e *boni viri* (homens bons, *prud'hommes*, pessoas de qualidade). Intervinham também o inquisidor e o bispo local do réu.[231] Os membros do conselho (que podia atingir o número de quarenta pessoas) tomavam conhecimento de um sumário dos debates mas deviam ignorar o nome das testemunhas. Depois de examinar o *dossier* emitiam seu parecer.

O *sermo generalis* era uma solenidade pública realizada geralmente aos domingos. A fantasia de alguns pintaram-no outrora «como uma festa de fanatismo, de fogo e sangue».[232]

As sentenças inquisitoriais admitiam, em princípio, uma revisão quanto às penas infligidas. As sentenças condenatórias à pena de morte eram irrevogáveis quando o condenado persistia na heresia até o fim.

6. *As Penas*

O inquisidor dispunha de um grande número de penas que variavam para cada caso. Segundo Guiraud, que estudou a fundo o processo inquisitorial, «os juízes da inquisição preferiam usar penitências canônicas seguidas da reconciliação do pecador ao emprego de penas aflitivas e públicas, punição de sua revolta obstinada».[233]

Entre as penitências e penas impostas aos hereges, pela inquisição, figuravam: *obras de piedade* (por exemplo: recitar certas orações, jejuar durante determinado período, etc.; peregrinações (Roma, Santiago de Compostela etc.) *sinais distintivos pregados nas vestes* (cruzes em número variado, etc.), *penas pecuniárias* (que serviam para cobrir as despesas judiciárias ou eram empregadas em obras de interesse comum), *prisão (murus strictus e murus largus* — regime mais severo e regime mais suave; note-se que *murus* significa simplesmente prisão), *confisco de bens* (na França o confisco se fazia em favor do tesouro real, pois o rei assumia as despesas com o tribunal da Inquisição), *demolição de casas* (pena muitas vezes atenuada). A pena mais grave era a condenação à morte pela fogueira. O réu condenado era entregue ao braço secular que devia executar a sentença.

Registre-se que o herético sofria *ipso facto* de incapacidade civil e eclesiástica que podia estender-se até a segunda geração.

Convém aqui enfatizar que nem sempre o rigor da lei pura e simples era traduzido em impiedosa aplicação. A pesquisa de Douais, artigo por artigo, a respeito das condenações de *Bernardus Guidonis* como inquisidor durante quinze anos, revela que no decurso de dezoito *sermones generales* nosso inquisidor proferiu novecentas e trinta sentenças das quais apenas quarenta e duas implicavam condenação à morte pelo braço secular. Este trabalho minucioso de Douais serve como uma advertência contra os exageros dos que viram na Inquisição Medieval um intenso clarão de fogueiras a iluminarem as trevas da Idade Média. As trevas realmente encontravam-se em outras regiões e bem necessitadas das luzes da documentação imparcial.

231. Mollat, **Introduction**, p. LI.
232. Llorca, **Historia de la Iglesia**, II, p. 844.
233. Guiraud, **L'Inquisition Médiévale**, p. 113.

O direito de graça era uma prerrogativa dos inquisidores contanto que não agissem contra a própria consciência. A confissão espontânea da culpa podia acarretar a absolvição ou atenuação das penas embora implicasse ainda atos penitenciais de acordo com a gravidade do caso. A Inquisição punha também em liberdade provisória os detidos que tinham certos encargos familiares. Os prisioneiros doentes recebiam muitas vezes permissão de tratar-se em casa. O inquisidor *Bernardus Guidonis* e, depois dele, *Eymeric*, em seus manuais, proclamaram o direito do inquisidor de diminuir, comutar e até mesmo de perdoar inteiramente as penas dos condenados. Os manuais dos inquisidores possuíam fórmulas de perdão das penas, o que parece indicar sua prática freqüente.[234] Concluindo seu estudo sobre a Inquisição, Guy Testas e Jean Testas escrevem: «A Inquisição medieval foi um tribunal de exceção estabelecido pela Igreja para fazer face aos perigos que a ameaçavam e punham em risco a sociedade inteira. Ela devia desempenhar no interior da cristandade o papel que as cruzadas faziam no exterior. Deve-se constatar que os excessos não foram tão grandes como se costuma crer. Os autores mais hostis se vêem obrigados a amenizar seu julgamento até mesmo a respeito da Inquisição espanhola».[235]

A principal causa da instituição da Inquisição foi o catarismo. Basta uma leitura superficial das doutrinas desta seita para sentirmos, desde logo, que representavam uma completa antítese da Civilização Medieval no campo religioso, político, social e intelectual. Lembremos, apenas para exemplificar, a posição cátara que proibia formalmente prestar juramento, pois este ato vinculava à vida terrestre. Mirepoix comenta a propósito: «Ora, se imaginarmos que toda a sociedade da Idade Média repousava sobre o juramento, sobre os contratos recíprocos que ligavam todas as classes, umas às outras, os senhores, as cidades, os ofícios, os campos, poderemos dar-nos conta de quanto esta única estipulação podia parecer perigosa».[236] Compreende-se assim que, a não ser pelos exageros (como no caso de famoso inquisidor Robert le Bougre que, denunciado ao Papa Gregório IX, foi condenado à prisão perpétua), os métodos do sistema inquisitorial impressionaram mais a posteridade do que os contemporâneos. É por isso que a Inquisição Medieval deve ser apreciada dentro da mentalidade da época, de uma época em que teria causado espanto se o poder estatal (que se antecipou à Igreja na perseguição ao catarismo) e o poder espiritual aceitassem tranqüilamente a convivência com a heresia. Para reprimi-la empregaram os meios aceitos pelas concepções jurídicas então vigentes. Os cátaros não tinham participado da elaboração da civilização que contestavam veementemente. A Igreja porém, havia já mais de um milênio, estava engajada na construção dessa civilização centrada nos princípios evangélicos. A unidade da doutrina cristã, de que a Igreja era a guardiã, constituía o denominador comum que unia os povos das mais diferentes raças, e que estava presente em todas as grandes realizações do Mundo Medieval Ocidental. A Inquisição podia pois ser aceita na sua época como uma necessidade, embora possamos tranqüilamente, segundo critérios atuais, rejeitar seus métodos como aberrações de um sistema processual ultrapassado. Guardemo-nos, entretanto, do erro gros-

234. **Idem, ibidem**, p. 135.
235. Testas, **L'Inquisition**, p. 125.
236. Mirepoix, **La Tragédie Cathare**, p. 595. «Historia» n. 168, novembre 1960.

seiro de condenar pura e simplesmente a riquíssima civilização medieval por causa da Inquisição, pois, antes de mais nada, cumpre lembrar que esta instituição só foi criada nos últimos séculos da Idade Média.

Escrevendo sobre a Inquisição Espanhola, Turberville observa que os defensores dessa instituição «estão autorizados a invocar o *tu quoque* contra muitos de seus adversários».[237] *Tu quoque* significa: *Tu também!* É que os métodos inquisitoriais estão longe de ser apanágio de alguns séculos medievais. Note-se, contudo, que se os instituidores da Inquisição medieval, indubitavelmente convencidos de estarem salvando a civilização cristã, pudessem prever as acusações de qualquer autor do século XX contra a severa repressão à heresia e se tivessem pleno conhecimento dos crimes monstruosos deste mesmo século contra a espécie humana, teriam recusado sinceramente a defender-se com um *Tu quoque* que nivelaria seus ideais bem definidos em defesa da cristandade aos fins nem sempre confessáveis dos fautores das monstruosidades de nosso século.

237. Turberville, *La Inquisición Española*, p. 180.

Capítulo XI

O LEGADO

Já verificamos, no estudo do Legado dos Reinos Bárbaros, que neste período da Idade Média nasceu a Civilização ocidental e, com ela, a Europa Moderna.

Os séculos que estudamos nos dois volumes dedicados ao Mundo Feudal assistem ao desenvolvimento das nacionalidades que se delineiam com os Reinos Bárbaros. As novas Invasões que se abatem sobre a Europa, conforme narramos na primeira parte do primeiro volume do *Mundo Feudal*, vão enriquecer a formação étnica e cultural dos povos europeus. Eslavos e húngaros acabam por converter-se ao Cristianismo e multiplicam os estados constantes do mapa da Europa Medieval. Os normandos integram-se na cristandade, passando a desempenhar papel importante na história medieval da França, da Inglaterra e da Itália Meridional.

Os sarracenos constituem um desafio multissecular aos reinos cristãos da Península Ibérica que, na luta pela reconquista, encontram um ideal que os une e que imprime características próprias à formação das nacionalidades espanhola e lusitana.

O contacto com os muçulmanos, tanto no Ocidente como no Oriente, rasga novos e amplos horizontes para a cristandade. A chegada dos mongóis e as relações que com eles são estabelecidas revelam ao Ocidente um até então insuspeitado mundo misterioso em que a existência de infindas multidões pagãs despertam o fervor missionário que tenta implantar o Evangelho nos confins do Oriente.

O mundo feudal (o leitor deverá ter presente o sentido que emprestamos a esta expressão, no primeiro volume) é pois uma época em plena evolução. À medida que se aproxima de seu fim, apresenta nitidamente aspectos que vão caracterizar o mundo moderno e o mundo contemporâneo.

Este último capítulo da presente obra tem por fim citar apenas alguns exemplos do legado do mundo feudal às épocas subseqüentes da História. O assunto é amplo e o leitor terá uma melhor compreensão do que se vai escrever se tiver presente o conteúdo dos dois volumes da *História do Mundo Feudal*.

Comecemos com o legado do próprio *feudalismo* ao Mundo Contemporâneo. Segundo Ganshof: é possível «que o feudalismo nos tenha transmitido, através dos séculos, certos legados: não já instituições, mas maneiras de ser, de pensar, de sentir, de nos exprimirmos. Mal temos consciência já destas heranças, e contudo são bem verdadeiras. Acaso pensamos, ao apresentar as nossas homenagens a uma senhora, que nos declaramos seu vassalo? Aquele que, em língua holandesa, se compromete a apoiar uma pessoa em uma

causa *met raad en daad*, «com conselho e ação», lembra-se acaso que, naquelas condições, promete um serviço de vassalo, *consilium et auxilium?* Não é acaso ao feudalismo que remontam o prestígio de que goza a profissão das armas, o valor que para nós ainda hoje têm compromissos livremente consentidos, a idéia de que se não é obrigado a obedecer a uma coação que ultrapasse os limites do que é compatível com a dignidade do homem livre? Acaso não é ao culto da «fidelidade» recíproca do senhor e do vassalo que se deve ligar o valor inestimável que alguns reconhecem ainda à virtude da fidelidade?»[1]

No *terreno político* podemos citar como legado do mundo feudal aos tempos modernos a valorização do poder real. Jacob anota: «Para as mentes medievais o Estado não é outra coisa senão o monarca em sua dupla condição de protetor e de magistrado. Isto é o essencial, mais que o conceito de integridade territorial. É verdade que o rei é o soberano feudal de seu reino, o primeiro e mais elevado senhor feudal entre os próprios senhores feudais de sua nação; talvez seja vassalo, por sua vez, de algum outro monarca; porém é também soberano político com direitos e deveres que têm seu fundamento totalmente fora da órbita feudal».[2] Para compreender estas observações de Jacob o leitor deve ter em mente a luta pela centralização do poder que os monarcas do mundo feudal desenvolvem contra o feudalismo propriamente dito e também contra a Igreja.

Para o inglês e o francês medieval, sublinha Jacob, «o Estado é o *Rex*, e para o alemão — ao menos até o século XIV — o *Imperator*. É pois uma concepção pessoal do Estado, embora muitos possam sustentar que o rei estava submetido à lei ou obrigado a não legislar sem o concurso de seu Conselho».[3] Ainda segundo Jacob a doutrina do Direito Divino e a de suas limitações encontram suas raízes no pensamento e na prática medievais. A primeira relaciona-se, por exemplo, com a sagração religiosa; a segunda (a idéia de que o soberano está preso por um conjunto de direitos que ele tem de observar) é um axioma fundamental germânico.

Vale recordar aqui uma interessante obra de caráter político que a literatura francesa do século XIV nos deixou, *Songe du Vergier*, e no qual um clérigo defende as idéias teocráticas e um cavaleiro as concepções sobre o poder real. Segundo o cavaleiro, o poder real não pode ser arbitrário: deve respeitar os costumes estabelecidos desde toda a antiguidade e consagrar-se à «salvação da coisa pública». O rei da França, entretanto, não pode ser controlado por ninguém, pois está colocado, em virtude de seu caráter sobrenatural, fora da ordem comum. O jurista Jean de Terre-Rouge, autor de duas obras: «Traité sur la Succession à la Couronne» e «Droits du Dauphin», retomando as idéias do cavaleiro do *Songe du Vergier* sobre a noção de serviço público, compara o rei em seu reino com o papa na Igreja. Lot comenta: «A concepção oficial do poder real está doravante constituída, com os caracteres que conservará até ao fim do Antigo Regime».[4]

Permanecendo ainda no terreno político podemos lembrar um outro aspecto de legado do mundo feudal ao mundo moderno: trata-se da criação do reino normando na Itália Meridional. Temos aí uma construção sólida,

1. Ganshof, **Que é o Feudalismo?** p. 214-215.
2. Jacob, **El Pensamiento Político**, p. 656.
3. **Idem, ibidem**, p. 657-658.
4. Lot, **Histoire des Institutions Françaises au Moyen Age**, p. 45.

com instituições centralizadas que Léonard considera «a obra de arte do primeiro Estado moderno».[5] Guichonet enfatiza que essas instituições são um dos «elementos da vida política e social italiana que se perpetuará até a unificação do século XIX».[6]

Um legado do mundo feudal à Idade Moderna foi a persistência da idéia e da própria instituição, já desfigurada, do Sacro Império Romano Germânico (de que era titular o imperador da Áustria) cujo fim seria decretado oficialmente por Napoleão I em 1806. Curioso é notar que posteriormente, quando a Áustria e a Prússia disputavam a hegemonia sobre os Estados germânicos menores, os méritos do antigo Império medieval fundado por Otão I foram objeto de acirrada controvérsia entre professores alemães de história. A Áustria considerava-se herdeira do Sacro Império.[7]

No *campo jurídico* o legado do mundo feudal é imenso. Lembremos, em primeiro lugar, o Direito Romano. Meynial salienta a grande dívida de gratidão que temos para com a Idade Média pelo fato de haver conservado e transmitido o Direito Romano. Tenha o leitor presente o que se escreveu aqui sobre o renascimento dos estudos jurídicos na Universidade de Bolonha. «O grande cataclismo das invasões podia ter destruído facilmente o Direito Romano quando destruiu a soberania política de Roma. Reavivá-lo, restabelecê-lo na vida, estendê-lo cada vez mais à vida diária, foi o trabalho da Idade Média. Trabalho tão perfeito e duradouro que o sistema romano continuou sendo o Direito Comum na Alemanha até a promulgação do Código Civil alemão de 1900; que regeu o sul da França até o Código Civil de 1804 e que inspirou em todas as partes quase todos os sistemas jurídicos do Ocidente. Em suma: a própria Idade Média esteve inspirada por certas concepções gerais do Direito Romano, que só haviam de encontrar sua plena frutificação e utilização no mundo de nossos dias».[8]

Cabe aqui sublinhar que a herança medieval que recebemos no tocante ao Direito Romano muito deve ao intenso e persistente trabalho dos glosadores. Com efeito «sua influência sobre o desenvolvimento da doutrina foi tal que ainda hoje muitas questões não se podem aprofundar sem remontar aos glosadores».[9] Os glosadores «possibilitaram fosse o direito romano a base do direito moderno. Demais, não tendo antecessores tiraram de si os seus conhecimentos, e realizaram trabalho ainda hoje muito útil ao estudioso do Direito Romano e do Direito Privado Moderno».[10]

Outro importante exemplo de legado do mundo feudal no campo jurídico diz respeito à influência do Direito Canônico. Le Bras chama a atenção para a permanência e atualidade das normas canônicas medievais: «Na herança espiritual que recebemos da Idade Média nada permaneceu tão pouco afetado pelas mudanças dos tempos como o sistema jurídico da Igreja Católica. Decretais e cânones anteriores ao século XV continuam regendo a administração da melhor disciplinada e da maior — sob o ponto de vista numérico — de todas as monarquias: a do Soberano Pontífice».[11]

5. Léonard, **L'Italie Médiévale**, p. 465.
6. Guichonnet, **Histoire de L'Italie**, p. 24.
7. Bryce, **Il Sacro Romano Impero**, p. 515.
8. Meynial, **Derecho Romano**, p. 465-466.
9. Matos Peixoto, **Curso de Direito Romano**, p. 185.
10. Moreira Alves, **Direito Romano**, I, p. 72.
11. Le Bras, **Derecho Canónico**, p. 412.
O autor escreve antes do Concílio Vaticano II mas suas observações podem ainda ser consideradas válidas.

O Direito Canônico elaborado na Idade Média teve grande influência na elaboração do Direito Público e do Direito Privado. Leicht, estudando a História do Direito Italiano, acentua: «Muitos institutos do nosso Direito Público e Privado sofreram, de fato, através dos séculos a influência do Direito Canônico».[12] O mesmo autor lembra a influência deste direito no instituto do matrimônio, no campo das obrigações e no terreno do Direito Penal e Processual.[13]

Concluamos estas breves menções ao legado jurídico medieval com a observação do romanista Koschaker que, sem negar a existência de alguma sistemática no direito clássico romano (os juristas haviam percebido as relações sistemáticas contidas no Direito Romano, haviam-nas empregado na solução de casos concretos mas não tinham feito da abordagem de tais questões sistemáticas o objeto de uma disciplina particular) considera a ciência sistemática do direito como uma criação da Escolástica Medieval.

Que no estudo da matéria jurídica se fizesse sentir o influxo da Escolástica, é de todo compreensível, observa Koschaker, pois tratava-se de entender racionalmente as normas do *Corpus Juris*, dispondo-as em uma ordem sistemática. Assim é que, «os comentadores, embora seguissem em suas vastas obras o método casuístico, sugerido pela própria natureza do *Corpus Juris*, tornaram-se também os fundadores de uma sistemática jurídica».[14]

No campo da *literatura* o mundo feudal ofereceu à posteridade um riquíssimo legado. Antes de mais nada lembremos que foi durante os séculos focalizados neste volume que se firmaram definitivamente as línguas nacionais (ver capítulo sobre a Literatura) através do desenvolvimento de vigorosas literaturas. A par dessas literaturas, não é demais acentuar, continuou em plena vitalidade a literatura latina medieval que, na palavra de Foucher, «assegurando a continuidade de uma tradição literária perpetuamente rejuvenescida e renovada, é a mãe comum de todas as literaturas européias que se formaram e se difundiram, a partir do século XI, sobre o território da antiga România».[15] Podemos avaliar toda a importância desta literatura latina medieval para a futura evolução das literaturas nacionais através desta observação de Foucher: «numa época em que nossa língua encontrava-se ainda numa confusa gestação, foram os poetas latinos da Idade Média que, inventando a poesia rítmica e dando à rima um papel particular, definiram, desde o século IX, a futura poesia francesa».[16] As obras da literatura latina medieval, enfatiza o mesmo autor, constituem «numa parte essencial de um patrimônio sempre vivo».[17]

Chaucer confessava sua dívida intelectual para com o ensinamento de Geoffroy de Vinsauf, poeta inglês de língua latina; Dante e Petrarca estão intimamente vinculados às formas e tradições da latinidade medieval. A riqueza da poesia francesa dos séculos XI, XII e XIII atesta relações estreitas com a poesia latina contemporânea.[18] Influindo nas literaturas nacionais medievais evidentemente a literatura latina medieval estava deixando sua marca indelével no prosseguimento dessas literaturas através dos séculos.

12. Leicht, **Storia del Diritto Italiano**, p. 168.
13. **Idem, ibidem.**
14. Koschaker, **L'Europa e il Diritto Romano**, p. 160.
15. Foucher, **La Littérature Latine du Moyen Age**, p. 10.
16. **Idem, ibidem**, p. 119.
17. **Idem, ibidem.**
18. **Idem, ibidem.**

Cabe aqui frisar a importância da literatura medieval para o chamado humanismo. «Inúmeros historiadores da literatura medieval notaram com justeza quanto é errôneo e injusto crer que o humanismo seja uma descoberta do século XVI... Na verdade o humanismo pertence a todos os tempos, mesmo os mais negros e deserdados. Lopo de Ferrières *(Servatus Lupus)* representa no século X, o próprio tipo de perfeito letrado, bibliófilo e humanista. As cento e vinte e sete Cartas desse franco bávaro, mestre eminente, amigo de Rabano Mauro, do historiador Eginardo, do rebelde Gottschalk, mostram que homens haviam produzido as escolas nascidas do movimento da renascença carolíngia».[19]

As seguintes observações de Saulnier revelam todo o vigor do legado medieval no campo literário: «Nem em seu culto dos textos antigos, nem na sua pesquisa dos segredos da natureza, nem mesmo no seu culto indisciplinado do indivíduo, a Renascença nada inventou, em princípio. Existe, em todos os sentidos da palavra, uma ciência e um humanismo medievais. Existe na Idade Média o germe de muitas aspirações modernas e reciprocamente na Renascença muitas recordações dos velhos tempos. A Renascença não é a negação, é o coroamento dos séculos que a precederam».[20]

Vejamos, agora, rapidamente, alguns exemplos de influência de autores medievais na Literatura Moderna.

Sobre a influência de Dante escreveu-se: «Todas as literaturas dos povos civilizados da Europa beberam nesta fonte inexaurível sublimes inspirações, largamente os meridionais, os setentrionais menos. Alfieri chama a Dante o grande Pai Alighieri (il gran Padre Allighieri) e verdadeiramente é ele o Pai da poesia moderna, o Príncipe da Arte Moderna» (Pinto de Campos..[21]

Sobre a influência de Petrarca, escreveu Tosto: «A herança petrarquiana foi dúplice: de um lado o assim chamado petrarquismo que, nascido na época do poeta, se desenvolveu nos séculos sucessivos, desde o XV até o XVIII século, se espalhou pela Europa quase toda, e consistiu na imitação mais ou menos fria e artificiosa de sua poesia em vulgar, mas que foi outrossim uma disciplina artística de altíssimo valor; do outro lado o humanismo, que foi estudo da antiguidade, mas também consciência aprofundada dos valores humanos e importantíssima revolução espiritual».[22]

Para terminar estas breves notas sobre o legado literário medieval, vamos lembrar que a escrita conhecida como *minúscula carolina* impôs-se, por sua elegância e clareza, como modelo dos caracteres minúsculos quando da invenção da imprensa. Em nossos livros modernos o corpo do texto emprega a minúscula carolina.[23]

No *terreno artístico* o legado do mundo feudal é rico, palpável e atual. *Rico* ou, melhor, riquíssimo! Com efeito, castelos, palácios, mosteiros, catedrais românicas, catedrais góticas, muralhas de cidades, obras de escultura, pinturas, vitrais, miniaturas e muitas outras expressões do belo, como o entendia e sentia a alma medieval, constituem um valioso e incomensurável tesouro artístico, marco admirável da marcha ascensional da humanidade em busca da melhor forma de expressar seus sentimentos e seus ideais.

19. **Idem, ibidem**, p. 57.
20. Saulnier, **La Litterature Française au Moyen Age**, p. 124.
21. Apud Tahan, **Tradução e Comentários da Divina Comédia** — O Inferno, p. 32.
22. Tosto, **História da Literatura Italiana**, p. 89.
23. Février, **Histoire de L'Écriture**, p. 488.

O legado artístico do mundo feudal é sobretudo *palpável*. Já sublinhamos, no capítulo sobre as Artes, que o estudo da Arte Medieval põe-nos em contacto direto e rápido com a Idade Média e que as obras artísticas falam uma linguagem acessível a todos os estudiosos dessa época. Com efeito os produtos artísticos do homem medieval encontram-se por todo o continente europeu, em sua palpável realidade, à disposição das multidões que por amor à arte ou simplesmente por louvável curiosidade, percorrem sem cessar os itinerários turísticos do Velho Mundo, contemplando, admirando, espantando-se e fotografando ordenada ou desordenadamente todas essas eloqüentes expressões de inspiração e de capacidade artísticas. Para os que não dispõem de meios para um contacto direto com as realizações da arte medieval, existem, cada vez mais, numerosas e documentadas as obras especializadas farta e coloridamente ilustradas revelando até em suas minúcias toda a sutileza e delicadeza do sentimento artístico medieval.

O legado artístico do mundo feudal reveste um caráter de impressionante atualidade em um tríplice sentido. Primeiro porque grande parte das produções da arte medieval completam ainda o cenário da vida quotidiana do homem contemporâneo. Em outras palavras: encontram-se em uso. Bastaria, para ilustrar nossa assertiva, lembrar as belíssimas catedrais, românicas e góticas, que ainda hoje em aldeias e cidades da Europa servem às manifestações de fé do povo cristão.

Em outro sentido, o legado artístico medieval é também atual: à medida que as obras artísticas do medievo servem de inspiração e de modelo para realizações atuais. Lembremos, apenas, os inúmeros templos espalhados por todos os continentes que, bem ou mal, reproduzem ora o estilo românico ora o estilo gótico.

Finalmente há um terceiro aspecto da atualidade do legado artístico medieval, menos sentimental e espiritual que os dois primeiros mas muito prático e lucrativo. Trata-se da irresistível atração exercida pelas produções da arte medieval sobre milhões de turistas que, em constante circulação pelos países europeus, carreiam continuamente polpudas divisas para as finanças nacionais.

Qual a contribuição do mundo feudal no campo da técnica artística propriamente dita? «No domínio da arte, a contribuição da Idade Média aos progressos técnicos não foi menos importante. Mesmo deixando de lado as invenções ou aperfeiçoamentos do século XV: a pintura a óleo, a gravura em madeira, em cobre, sua parte permanece bastante bela. Devemos-lhe, em arquitetura, a solução do problema da abóbada pelo cruzamento de ogivas, bem como o renascimento da escultura monumental e a invenção do vitral». [24]

Ainda a propósito do legado artístico podemos lembrar rapidamente algumas contribuições da Idade Média no terreno da música já estudadas no capítulo sobre as artes: os tropos, a polifonia e a notação neumática. Acrescentemos ainda o pleno desenvolvimento do canto gregoriano como uma das mais notáveis e sublimes contribuições medievais à elevação espiritual das cerimônias litúrgicas.

Concluamos sobre o legado artístico medieval com as significativas considerações de Lethaby: «A Idade Média legou-nos a prova de que pode existir uma cultura progressiva capaz de alcançar nobres resultados, demonstrou que pode haver alegria no trabalho produtivo; que as artes manuais brotam como o drama e a música dos corações do povo; revelou-nos a terna beleza do que surge novo da alma popular; demonstrou que a «arte» não é um luxo distante nem uma futilidade elegante, mas, antes, o modo adequado de fazer coisas boas, de sorte que o espírito humano resplandeça através do trabalho». [25]

24. Réau, **L'Art du Moyen Age**, p. 70.

Para os que estão habituados a pensar nas realizações da Idade Média somente em termos de especulações escolásticas será certamente uma surpresa constatar quão impressionante é o legado da época em tela (especialmente dos séculos do mundo feudal) no que tange ao progresso das mais diferentes *técnicas*. Pisamos aqui um terreno tão fértil que um estudo aprofundado da contribuição medieval em termos de *técnica* demandaria espaço bem maior do que os estreitos limites deste capítulo. Assim é que nos restringiremos aqui a citar alguns exemplos bastante expressivos.

No século XIV o frade dominicano João de São Gimignano († 1323) redigiu uma enciclopédia para pregadores em que oferece descrições de diferentes técnicas: agricultura, pesca, cultivo de ervas, moinhos de vento e de água, barcos, pintura, iluminação, fortificações, armas, fogo grego, ferraria, fabricação de vidro, pesos e medidas». [26]

Talvez cause espanto ao leitor a afirmação de Crombie: «O autêntico renascimento da medicina ocidental começou no século XI, quando a Escola de Medicina de Salerno, que havia aparecido progressivamente quiçá um século ou dois antes, começou sua atividade reconhecida». [27]

Mondino de Luzzi (1275-1326) «restaurou» a anatomia ao introduzir a prática regular de dissecações públicas de cadáveres com fins didáticos. [28]

A ótica medieval desenvolveu o estudo geométrico da perspectiva em conexão com a pintura. «O começo do uso deliberado da projeção central remonta às pinturas de Ambrogio Lorenzetti de Sena, em meados do século XIV, circunstância que iria revolucionar a pintura italiana do século XV». [29]

Os óculos para corrigir a miopia talvez já fossem fabricados na Itália nas últimas décadas do século XIII. Em 1306 o frade dominicano Giordano de Pisa, pregando em Florença, declarava: «Inúmeras coisas estão por descobrir; podia ser feita uma descoberta todos os dias e, apesar disso, restariam ainda muitas outras por fazer. Eis que ainda não passaram vinte anos desde que se descobriu a arte de fabricar lunetas que permitem ver bem, uma das coisas mais úteis do mundo. Essa descoberta é muito recente. Eu, que vos falo, conheci pessoalmente, o inventor e conversamos os dois muitas vezes». [30]

Petrarca († 1374) em suas «Cartas à Posteridade» autobiográficas escreveu: «Durante muito tempo tive uma vista muito aguçada que, contrariamente a minhas esperanças, abandonou-me quando tinha quase sessenta anos, de modo que tive de buscar o auxílio dos óculos para minha moléstia». [31]

Vejamos, agora, o legado medieval em matéria de engenharia hidráulica: «Os moinhos e as azenhas tinham de ser construídos e mantidos, tarefa que ultrapassava a competência da maioria dos ferreiros da aldeia. Assim

25. Lethaby, **Arquitectura Medieval**, p. 120.
26. Crombie, **Historia de la Ciencia**, I, p. 163.
27. **Idem, ibidem**, p. 203.
28. **Idem, ibidem**, p. 156.
29. **Idem, ibidem**, p. 107.
30. Gimpel, **A Revolução Industrial da Idade Média**, p. 157-158.
Ver, contudo, Crombie, **obra citada**, p. 211.
31. Crombie, **Historia de la Ciencia**, I, p. 211.

cresceu a profissão dos *construtores de moinhos*, artesãos itinerantes que percorriam os campos a fazer e a consertar moinhos. Estes homens foram os primeiros mecânicos no sentido moderno da palavra; compreendiam a construção e funcionamento de engrenagens e, como eram igualmente peritos na manipulação de barragens e eclusas, podiam considerar-se não só engenheiros mecânicos, como hidráulicos também. Foram eles os repositórios de engenho onde o Renascimento, e mais ainda a Revolução Industrial que se lhe seguiu, foram buscar o talento e o saber necessário para pôr em prática as idéias da nova filosofia». [32]

O relógio mecânico é um legado medieval. Bernal anota: «Originariamente o relógio era apenas um sino que se tocava para assinalar as horas dos serviços religiosos — e mais tarde todas as horas do dia; era tocado por um homem munido de ampulheta. No século XI inventou-se um mecanismo engenhoso que dava ao badalo um movimento de vaivém; tudo o que o homem tinha a fazer era largar um peso na ponta de uma corda que, através de uma série de engrenagens (que eram essencialmente uma forma mais ligeira de engrenagem de moinho) batia a hora apropriada; deve ter ocorrido então a qualquer construtor de moinhos ou monge que o mesmo mecanismo, trabalhando ininterruptamente, podia ser utilizado para contar o próprio tempo, eliminando o homem, e constituindo o primeiro relógio mecânico, protótipo dos modernos mecanismos automáticos...» [33]

Bautier considera o mecanismo dos relógios «uma das aquisições mais importantes da civilização medieval» e observa que começaram a ser usados no século XIV. O relógio teve um efeito surpreendente sobre a vida das populações urbanas. Segundo Bautier o relógio municipal apareceu em 1330 e em menos de meio século espalhou-se «por todas as áreas urbanas da Itália do Norte, Alemanha do Sul, região do Reno, Países Baixos, França (especialmente Provença) e Catalunha». [34]

Para encerrar esta enumeração incompleta do avanço técnico da Idade Média lembremos ainda que, precisamente na época em que aparece a bússola (início do século XIII), o leme antigo é substituído pelo leme moderno que permite uma direção mais segura do navio. No mesmo século aparecem também as primeiras cartas marinhas. [35]

Ducassé conclui seu estudo sobre as técnicas na Idade Média observando que a tenacidade medieval em poupar o trabalho humano e assegurar-lhe maior eficiência «está nitidamente na origem dos progressos modernos» e afirmando que a técnica medieval está na escala de um novo mundo de produtores. «Amadurecida lentamente, ela constitui alicerces prodigiosamente amplos, prodigiosamente resistentes para a civilização do Ocidente. Foram seus esforços pacientes, suas adaptações sólidas, que forneceram bases indestrutíveis para o desenvolvimento industrial e agrícola do mundo moderno cujas verdadeiras e decisivas conquistas mergulham sempre suas raízes no gênio medieval». [36]

Entre os maiores legados da Idade Média no *campo intelectual* figura a contribuição da filosofia escolástica. Gilson afirma categoricamente que «se existe hoje uma filosofia como tal, deve-se ao paciente labor dos pensadores

32. Bernal, **Ciência na História**, 2, p. 342.
33. **Idem, ibidem**, p. 342-343.
34. Bautier, **A Economia na Europa Medieval**, p. 256.
35. Taton, **La Science Antique et Medievale**, p. 573.
36. Ducassé, **Histoire des Techniques**, p. 65.

medievais. Foram eles que, por uma obstinação prudente e refletida, chegaram a definir um domínio em que o pensamento fosse independente e a reconquistar para a razão os direitos que ela própria havia deixado cair em desuso. Focalizada sob este aspecto, que é um de seus aspectos autênticos, toda a história da filosofia propriamente dita na Idade Média é a de um movimento racionalista que se desenvolve, lentamente mas com continuidade, no meio de obstáculos e de resistências de toda a sorte que o meio social lhe impunha». [37] Alberto Magno, mestre de Tomás de Aquino, introduziu de modo definitivo a distinção entre teologia e filosofia. Esta, apoiada exclusivamente na luz natural da razão, vai ser usada pela Igreja como base racional para boa parte das verdades reveladas. Podemos avaliar a importância da influência do pensamento medieval no mundo contemporâneo pelo apoio decisivo que Leão XIII deu à restauração dos estudos escolásticos.

Ainda no *campo intelectual* poderíamos lembrar ao leitor a imensa contribuição medieval à educação com a criação de numerosas escolas e, sobretudo, com a fundação de universidades que ainda hoje constituem centros irradiadores de cultura e motivo de orgulho para muitas nações européias.

Vamos concluir esta série de exemplos de legados dos séculos do mundo feudal, com a contribuição *na esfera religiosa*. Dawson em seus «Ensayos acerca de la Edad Media» adverte: «Não podemos compreender os problemas religiosos do mundo atual se não entendemos suas raízes históricas. Tampouco poderemos compreender a história secular da Europa moderna a menos que entendamos algo do milenário processo de mudanças e crescimento que chamamos Idade Média. Estes mil anos contemplaram a formação da Europa e o nascimento e renascimento da cultura ocidental. Foram também testemunhos da unidade sócio-religiosa que chamamos cristandade e da gradual incorporação à nossa cultura das crenças, da moral e dos princípios intelectuais cristãos. Deixaram uma marca indelével em nossa vida social e religiosa». [38]

Com efeito foi a Idade Média que nos legou o cristianismo em todo o seu vigor e com seus princípios doutrinários e morais claramente definidos. Dawson mostra o equívoco em que os humanistas e os reformadores caíram ao pensarem que podiam prescindir dos últimos mil anos de história e começar tudo de novo: a partir da cultura clássica, os primeiros; a partir do cristianismo primitivo, os segundos: «Não obstante, este rompimento com o passado foi menos completo do que acreditaram aqueles que o haviam efetuado. Os reformadores e seus sucessores, os puritanos, não eram cristãos dos primeiros tempos, mas homens pós-medievais que tinham muito de comum com seus imediatos antecessores; enquanto que no caso do Renascimento — está cada dia mais claro — o novo pensamento da época (quer se trate da filosofia de Descartes, da ciência de Copérnico, do drama de Shakespeare) apresenta laços mais íntimos com o passado medieval do que eles próprios pensaram». [39]

O que há de cristianismo no mundo contemporâneo constitui um legado direto da Idade Média. Nesta época da História, com efeito, é que a semente cristã do primeiro século, após multissecular crescimento, aparece transformada em frondosa árvore que produz as mais belas flores e os mais nutritivos

37. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, p. 506-507.
38. Dawson, **Ensayos**, p. 74-75.
39. **Idem, ibidem**, p. 75.

frutos. Os ramos dessa árvore envolveram em amplexo fraternal os povos germânicos invasores do Império Romano e os normandos, eslavos e húngaros que esfacelaram o Império Carolíngio. Desse amplexo resultou a Europa cristã dos tempos modernos e do mundo contemporâneo. Desta Europa cristã o cristianismo irradiou-se, na época dos Descobrimentos, pelos mares nunca dantes navegados atingindo os povos pagãos de além-mar.

Foi a Idade Média, que, mediante o paciente trabalho de seus copistas e sob a severa vigilância da Igreja para evitar deturpações graves na palavra sagrada, conservou a Bíblia através dos mil anos que medeiam entre o início das invasões e os albores da Idade Moderna, legando-a aos novos tempos como o livro mais venerado, mais citado e mais acatado de toda a História da Civilização Ocidental.

Foi a Idade Média que manteve intactas, defendendo-as intransigentemente contra quaisquer ameaças de deturpações, doutrinas básicas da revelação cristã tais como a Santíssima Trindade, a Encarnação do Verbo, a Redenção da Humanidade pelo sacrifício do Calvário, a existência e a imortalidade da alma humana, o juízo divino, o batismo, etc.

Sempre tolerante com o pecador, a Igreja medieval revelou-se intransigente na defesa do que considerou o depósito imutável da fé. Esta defesa constitui um dos aspectos mais notáveis da História do Cristianismo e suas mais belas páginas foram redigidas por memoráveis Concílios Ecumênicos que se reuniram a partir do primeiro em Nicéia (325) e que foram reconhecidos e sancionados pelo pontificado romano, inegavelmente a viga mestra da Unidade Cristã. Graças a esse esforço ingente é que a Idade Média pôde transmitir ao mundo moderno toda a rica herança da doutrina cristã.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRE, Maxime. **Littérature Allemande,** em Histoire des Littératures 2. **Encyclopédie de la Pléïade.**

AMBROISE, G. **Les moines du Moyen Age** (Leur influence intellectuelle et politique en France). Paris, A. Picard Éditeur, 1946.
O autor divide sua obra em duas partes: Período Beneditino e Período Mendicante. Na segunda põe em foco a atuação intelectual e política dos frades franciscanos e dominicanos durante a Idade Média.

AMEAL, João. **Santo Tomás de Aquino.** 4ª edição. Porto, Livraria Tavares Martins.
A biografia e a doutrina de Tomás de Aquino numa linguagem fácil e muito bem documentada.

ANGELLOZ, J. F. **La Littérature Allemande des origines à nos jours.** Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
O capítulo primeiro focaliza a Idade Média (p. 7-13).

ANTONETTI, Guy. **L'economie médiévale** (Que sais-je? 1606). Paris, Presses Universitaires de France.
De modo muito claro e preciso o autor estuda a evolução da economia medieval entre o século V e o XV. Depois de uma substanciosa introdução cuja leitura é indispensável para a perfeita compreensão dos demais capítulos, Antonetti (professor na Universidade de Paris — Val de Marne) aborda sucessivamente: os homens, as técnicas, a agricultura, o artesanato, as trocas.

ARIAS RAMOS, J. **Derecho Romano** (apuntes didácticos para un curso). **Revista de Derecho Privado,** Madrid.

ARNAUD, Michel. **Littérature Italienne,** em Histoire des Littératures 2. **Encyclopédie de la Pléïade.** Edition Gallimard.

ARRIGHI, Paul. **La Littérature Italienne.** Que sais-je? 715. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
O capítulo primeiro trata das origens da língua italiana e da literatura anterior a Dante.
O segundo capítulo focaliza os «três grandes»: Dante, Petrarca e Boccacio.

AUBRUN, Charles. **La Littérature Espagnole.** Que sais-je? 114. Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
O capítulo primeiro trata da literatura espanhola medieval.

BARBAGALLO, Corrado. **Il medioevo.** Parte prima. Turim, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1935.
Neste volume sobre a Idade Média o conhecido historiador italiano expõe os acontecimentos a partir de 476 até o século XI. Obra ricamente ilustrada e documentada. Recomendamos especialmente o conteúdo do Libro Quarto (cap. I: La nuova ondata barbarica; cap. II: La seconda ondata barbarica).

BARBAGALLO, Corrado. **Il medioevo** (parte seconda). Turim, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1935.

Este segundo volume sobre a Idade Média expõe os acontecimentos que se situam entre o século XI e 1454.
Esta obra merece ser recomendada para um estudo especial da História Italiana Medieval. Recomendamos o cap. V do Libro Quinto: I communi italiani contro l'Impero (1152-1250). Ver p. 757s.

BARK, W. Carroll. **Origens da Idade Média** (tradução de Waltensir Dutra). Rio, Zahar Editores.
No Prefácio, o autor define o objetivo de sua obra: «Examina, especificamente, como e em que circunstâncias o mundo antigo chegou ao fim na Europa Ocidental e teve início o mundo medieval».
E mais adiante uma observação que define a posição do autor: «Apesar de todos os esforços dos medievalistas para desfazer nas últimas décadas o mal causado pelos autores que usavam óculos de diferentes cores, tem sido extremamente difícil persuadir o mundo moderno a considerar o período medieval sem noções preconcebidas».

BARROUX, Robert. **Paris des origines à nos jours et son rôle dans l'histoire de la civilisation.** Paris, Payot, 1951.
Barroux, «Archiviste de la Ville de Paris», apresenta-nos uma minuciosa e bem documentada História da cidade de Paris.
Para a História do Mundo Feudal interessam de modo especial os capítulos II (Paris capitale) e III (L'université) e IV (La civilité: charité et courtoisie).

BARROW, GWS. **Feudal Britain.** Edward Arnold (organizadores) LTD.
O autor (professor of Medieval History University of Newcastle-upon-Tyne) apresenta-nos uma História da Inglaterra Medieval desde 1066 até 1314. A parte V é dedicada toda à Inglaterra no século XIII.

BASSEGODA, J. Nonell. **Atlas de História da Arte.** (Tradução de Maria Travassos Romano). Edição especial revisada para Livro Ibero-Americana-LTDA., Rio de Janeiro, Ediciones Jover S.A., 1977.

BAUTIER, Robert-Henri. **A Economia na Europa Medieval.** (Tradução de Antônio Gonçalves Mattoso). Lisboa, Editorial Verbo. Chamamos a atenção para o cap. IV: O Ocidente medieval no auge da prosperidade.

BAYEN, Maurice. **Histoire des universités.** Que sais-je? 391. Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
A obra abrange dez capítulos. Interessa-nos de modo especial: o cap. I (Transmissão dos conhecimentos do Mundo Antigo à Idade Média); o cap. II (O nascimento das universidades: Paris, Bolonha, etc.); o cap. III (O desenvolvimento das universidades).

BEAUJEU, ver Taton.

BEAUJOUAN, ver Taton.

BEAULIEU, Michèle. **Le costume antique et médiéval.** Paris, Presses Universitaires de France, 1951. Que sais-je? 501.
Beaulieu, «Assistant du Musée du Louvre», traça-nos uma curiosa história da maneira de vestir na Antiguidade Oriental e Clássica, em Bizâncio e na França Medieval.

BERNAL, J. D. **Ciência na História.** Volume II. Tradução de Antônio Neves Pedro. Livros Horizonte.
A ciência na Idade Média é estudada sob o título geral «Ciência na Idade da Fé» (p. 261-367).

BERNHART, Joseph. **O Vaticano, Potência Mundial.** Tradução de Carlos Domingues. Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti Editores, 1942.
Uma história do Pontificado Romano em linguagem fácil, agradável mas com pontos de vista passíveis de discussão.

BESSELAAR, José Van. **As Interpretações da História Através dos Séculos.** Volume I. De Homero ao Evolucionismo Moderno. Coleção da **Revista de História.** São Paulo, Distribuidora Editora Herder, 1957.

Obra indispensável aos professores de História que nela encontrarão expostas com clareza e documentação as idéias que inspiraram as diferentes interpretações da História através dos tempos. O autor soube dosar harmonicamente o filosófico e o histórico. O capítulo segundo é dedicado à **Cidade de Deus** de Agostinho.

BESTA, Enrico. **Fonti del Diritto Italiano dalla caduta dell'Impero Romano sino ai tempi nostri.** Pádua, CEDANI, 1938.

BLAISE, Albert. **Les langues sacrées.** Coleção Je sais — Je crois. Paris, Librairie Arthème-Fayard, 1957.
Esta obra abrange três partes dedicadas respectivamente ao hebraico e aramaico, ao grego e ao latim. Blaise escreveu apenas a última parte cujo primeiro capítulo apresenta um apanhado histórico do latim cristão.

BLOCH, Marc. **La société féodale.** Editions Albin Michel. Coleção Evolution de l'Humanité.
Obra básica para um estudo aprofundado do feudalismo. O autor inicia sua obra com as últimas invasões, as condições de vida e a atmosfera mental. Passa então a estudar todos os aspectos dos elos que na sociedade feudal caracterizam a vassalagem. No tomo II seis capítulos são dedicados às classes sociais no mundo feudal. O segundo livro do tomo II aborda «o governo dos homens»: o regime judiciário, os poderes do rei, os principados territoriais, etc.

BOEHNER, Philotheus. **História da Filosofia Cristã Desde as Origens Até Nicolau de Cusa.** (Tradução de Raimundo Vier OFM). Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1970.
Uma exposição clara da Filosofia Cristã baseada em escolhida documentação. Na presente edição o autor assume a responsabilidade de pontos de vista pessoais. Esta explicação tornou-se necessária porque Etienne Gilson forneceu vasto material para a primeira edição e dela se distanciou o autor, conforme expressamente declara.

BORST, Arno. **Les Cathares.** Traduction et posface de Ch. Roy. Paris, Payot, 1974.
O autor, antes de estudar a história e a religião dos cátaros, faz um completo estudo das fontes e das pesquisas feitas desde o século XI até 1950.

No anexo III há um interessante estudo sobre o **Liber de duobus principiis.**

BOURCIEZ, Edouard. **Éléments de linguistique romane.** Edition révisée par l'auteur et par les soins de Jean Bourciez. Quatrième édition. Paris, Librairie C. Klincksieck.
Estudo aprofundado da formação das línguas neolatinas. Obra fundamental para qualquer estudo da filologia românica.

BOUVIER-AJAM, Maurice. **Histoire du travail en France des origines à la révolution.** Paris, Libraire Générale de Droit et de Jurisprudence, 1957.
Estamos aqui em face de uma verdadeira História da Economia abrangendo a indústria, a agricultura e o comércio. A obra se divide em seis livros num total de mais de 771 páginas. O autor inicia seu estudo (primeiro livro) com os tempos pré-históricos e proto-históricos.

BRÉHIER, Emile. **Histoire de la Philosophie.** Tome premier. L'Antiquité et le Moyen Age. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
Emile Bréhier, membre de l'Institut, professeur honoraire à la Sorbonne, é conhecido historiador do pensamento filosófico.

BRÉHIER, Louis. **Arte Francesa na Idade Média.** (Tradução de Flávio de Aquino). Enciclopédia Delta-Larousse, p. 3985s.

BREZZI, Paolo. **Roma e l'Impero Medioevale (774-1252).** Bolonha, Licinio Cappelli Editore.
Temos aqui um estudo completo (mais de 630 páginas) sobre a posição histórica de Roma em face do Império Medieval. A primeira parte da obra focaliza «Roma e os Carolíngios». Na segunda parte são estudadas «Roma e as forças locais». A terceira (de capital importância) aborda o tema «Roma e os imperadores germânicos» (965-1049). Na quarta parte estuda-se «Roma e a reforma gre-

goriana» (1049-1122). A quinta parte trata do delicado problema comunal em Roma (1123-1198). A sexta parte intitula-se: «Roma entre a teocracia papal e o absolutismo imperial» (1198-1252).
Chamamos a atenção do leitor para as notas críticas e a bibliografia contidas no apêndice (p. 521s).

BREZZI, Paolo. **Il papato.** Roma, Editrice Studium.
O autor expõe na «Introduzione» a finalidade das quase duzentas páginas dessa obra: seguir o desenvolvimento histórico do papado nas suas fases e nos seus homens mais representativos «para descobrir aí uma coerência, um finalismo...»

BRUNNER, Heinrich. **Historia del Derecho Germánico** (según la octava edición alemana de Claudius Von Schwerin). Traducida y anotada por José Luis Alvarez López. Editorial LABOR, 1936.
O Libro Primero estuda o Direito Germânico até a recepção dos direitos estrangeiros.
O Libro Segundo estuda o desenvolvimento do direito a partir da recepção dos direitos estrangeiros.
Chamamos a atenção do leitor para o item C da parte I do livro I: O Império Alemão até o término do século XV.

BRYCE, Giacomo. **Il Sacro Romano Impero** (tradotto da Ugo Balzani, seconda edizione italiana riveduta). Milão, Ulrico Hoepli, 1907.
Calmette (Le Reich, p. 80) comenta a propósito da obra de Bryce: «Quoique de beaucoup dépassé sur de nombreux points il contient, à certains égards, des remarques encore valables...»
Bryce deve ser consultado num estudo sobre as instituições do Império Romano Germânico.

BURNS, Edward Mcnalls. **História da Civilização Ocidental.** (Tradução de Lourival Gomes Machado e Lourdes Santos Machado). Porto Alegre, Editora Globo.
Uma exposição clara, simples, quase didática, da formação da Civilização Ocidental desde o Homem das Cavernas até à Bomba Atômica.
Muitos pontos de vista do autor são suscetíveis de fácil contestação.

CALISSE, Carlo. **Storia del Diritto Italiano.** Volume primo. **Le Fonti.** Florença, G. Barbera Editore, 1891.
O autor estuda a evolução das fontes do Direito Italiano nas seguintes épocas: **Época Bizantina** (Direito Ostrogótico e Direito Romano), **Época Barbarica** (Período longobardo, período franco, período feudal), **Época del Risorgimento** e **Época Moderna.**

CALISSE, Carlo. **Storia del Diritto Italiano.** Volume secondo, Diritto pubblico. Florença, G. Barbera Editore, 1891.
O autor expõe, aqui, as instituições político-administrativas que se desenvolveram na Península Itálica desde a queda do Império do Ocidente até o ano de 1870.

CALMETTE, Joseph. **Le Reich Allemand au Moyen Age.** Paris, Payot, 1951.
Temos aqui uma História da Alemanha Medieval distribuída em quatro livros: I. A Alemanha da Alta Idade Média; II. Império e Papado; III. Imperadores e Eleitores; IV. Germanismo e Civilização.

CALMETTE, Joseph. **Les dernières étapes du Moyen Age français.** Paris, Hachette.
Neste volume de 256 páginas o autor estuda a História da França nas últimas etapas da Idade Média — das origens da Guerra dos Cem Anos a Luís XI. No cap. X são focalizadas as instituições da França sob os Valois.

CALMETTE, J. **La société féodale.** Paris, Librairie Armand Colin, 1952.
Em 218 páginas Calmette estuda as origens feudais, a organização feudal, as classes sociais, as relações entre pessoas e bens, a vida feudal e o «mundo feudal» (as diversas regiões onde floresceu o feudalismo incluindo os Estados cristãos orientais que surgiram com as cruzadas).

CALMETTE, Joseph. **Le monde féodale.** Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
Um estudo da Idade Média, que se inicia com as Invasões (cap. I) e termina com «a ofensiva cristã contra o Islã». Como o leitor percebe, o assunto tratado é vastíssimo.
Le monde féodale é uma síntese, que, em virtude das abundantes e preciosas notas que se situam no final de cada capítulo, possibilita ao leitor um aprofundamento dos temas propostos. Recomendamos a leitura da «Introduction». Esta obra de Calmette (membre de l'Institut, professeur à la Faculté de Lettres de L'Université de Toulouse, historiador por demais conhecido), aparece em «nouvelle édition mise à jour avec le concours de Charles Higounet».

CALMETTE, Joseph. **Textes et documents d'histoire. Moyen Age, par J. Calmette** (nouvelle édition refondue et augmentée avec le concours de Charles Higounet). Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
Esta coletânea de textos e documentos constitui o instrumento ideal para a elaboração de trabalhos sobre a Idade Média mediante a consulta direta às fontes. Os textos latinos (que servem também para ilustrar um estudo sobre o latim medieval) são seguidos da respectiva tradução.

CALMETTE, Joseph. **Le revéil capétien.** Paris, Hachette.
O autor expõe em 270 páginas o despertar da França com a dinastia capetíngia que é estudada desde seus inícios até Luís VII (cap. XVI).

CALMETTE, Joseph. **Chute et relèvement de la France sous Charles VI et Charles VII,** Paris, Hachette.
Em 251 páginas o autor recorda as graves crises e também os êxitos por que passou a França durante a Guerra dos Cem Anos sob os reinados de Carlos VI e Carlos VII. O título do cap. I é bem sugestivo: «Avant et après Duguesclin».

CALMETTE, Joseph. **L'élaboration du monde moderne.** Clio, V. Troisième édition revue et corrigée. Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
Como o título indica, o autor procura, na presente obra, estudar os acontecimentos que configuram a gênese de uma humanidade nova: a «Elaboração do Mundo Moderno».
Na Introdução, referindo-se à sociedade feudal, o autor sublinha: «Déjà, de bonne heure, au sein de cette société féodale à peine constituée, de nouvelles forces historiques sont entrés en jeu: le droit romain, pour un temps obnubilé, a reparu; l'État renaît; les nations se forment; l'horizon s'élargit; de nouvelles conditions politiques et sociales se font jour. C'est proprement la génèse d'une humanité nouvelle: bref, c'est l'élaboration du monde moderne».
As notas que completam os capítulos constituem preciosa contribuição e segura orientação para um aprofundamento dos temas abordados.

CALMETTE, Joseph. **Le Moyen Age.** Librairie Arthème Fayard.
O conhecido historiador francês apresenta-nos aqui em mais de seiscentas páginas a história da França Medieval com uma substanciosa Introdução sobre a romanização da Gália e sobre a Germânia bárbara.
À História do Mundo Feudal interessam especialmente o Livre II (L'oeuvre capétienne, p. 17s), o Livre III (La Guerre de Cent Ans, p. 289s) e o Livre IV (La France et l'Orient, p. 421s).

CÂMARA, José Gomes B. **Subsídios para a História do Direito Pátrio.** Tomo I. Rio de Janeiro, Livraria Brasiliana Editora.
A obra completa abrange cinco volumes e é fruto de meticulosa pesquisa.

CARVALHO, Delgado. **História Geral,** volume 2, Idade Média, tomo 1. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, INEP — MEC.
Esta obra, no dizer do próprio autor, foi organizada «exclusivamente para mestres do ensino secundário, no intuito de facilitar-lhes a preparação de suas aulas». No Preâmbulo o autor desenvolve substanciosas considerações sobre o ensino da História, ditadas naturalmente por sua longa experiência de professor e historiador. Os assuntos tratados no presente tomo estão distribuídos em três unidades: O Império do Ocidente, Imperadores e Papas e As Nacionalidades do Ocidente.
Notas, Leitura, Biografia, etc. foram organizadas por Therezinha de Castro.

CASAIS Monteiro, Adolfo. Literatura Portuguesa, **Enciclopédia Delta-Larousse**, volume 7, p. 3335s.

CASTRO NÉRY. **Evolução do Pensamento Antigo.** Porto Alegre, Edição da Livraria do Globo, 1936.

CEREJEIRA, D. Manuel Gonçalves. **A Idade Média na História da Civilização.** Coimbra, Coimbra Editora Ltda., 1953.
Excelente introdução ao estudo da civilização medieval.

CHAILLEY, Jacques. **Histoire musicale du Moyen Age.** Deuxième édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
O autor, professor na Sorbonne, focaliza com minúcias, em mais de duzentas páginas, todos os aspectos da História da Música através das diferentes fases da Idade Média. É o que se pode chamar uma obra completa.

CHAMPIGNEULLE, Bernard. **Histoire de la musique,** onzième édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

CHELINI, Jean. **Histoire religieuse de l'Occident mediéval.** Paris, Armand Colin.
Esta obra faz parte da coleção e integra a série de História Medieval. A exposição dos fatos e das instituições religiosas (principalmente da Igreja Católica) é precedida de um vocabulário de expressões referentes à vida religiosa, à estrutura da Igreja e ao Direito Canônico.

CHESTERTON, G. K. **Santo Tomás de Aquino.** 3ª edição. Tradução e notas de Antonio Álvaro Dória. Braga, Livraria Cruz, 1957.
Diz o conhecido pensador inglês na Introdução de seu livro de 265 páginas: «Este livro nada mais pretende ser além do esboço popular de uma grande figura histórica que devia ser mais popular».

CHKLOVSKI, Victor. **Le voyage de Marco Polo.** Paris, Payot, 1948.
Minucioso estudo da famosa viagem em 246 páginas.

CHUECA GOITIA. **Breve história del urbanismo.** Tercera edición. 1974. Alianza Editorial.
A lección 5 (p. 87) aborda **La ciudad medieval.** A última lección (10) trata da ecologia urbana.

CLINCHAMPS, Ph. du Puy de. **La chevalerie.** Que sais-je? 972. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
O autor estuda o nascimento da cavalaria (cap. I), a cavalaria viva (cap. II): recrutamento, aprendizagem, ingresso, ideal, perda da qualidade de cavaleiro; o declínio da cavalaria (cap. III) e finalmente a «pseudo-cavalaria contemporânea» (cap. IV).

COHEN, Gustave. **L'art du Moyen Age et la civilisation française.** Paris, Albin Michel.
A obra foi escrita por Gustave Cohen (professor honorário da Sorbonne) e por Louis Réau (membro do Instituto e também Professor honorário da Sorbonne).

COLUMBIER, Pierre du. **Histoire de l'art.** Paris, Librairie Arthème Fayard.
Trata-se de uma já clássica História da Arte. A arte românica encontra-se no cap. VII e a gótica no seguinte.

COQUELIN, Louis e D. Marchesseau. Literatura Inglesa. (Tradução de Heitor Fróes). **Enciclopédia Delta-Larousse,** v. 7, p. 3685s.

COQUELIN L. e L. Lejealle. Literatura Francesa. (Tradução de Heitor Fróes). **Enciclopédia Delta-Larousse,** v. 7, p. 3501s.

CORBETT, William John. **The Foundation of the Kingdom of England.** Cap. XIV da The Cambridge Medieval History — volume III — Germany and the Western Empire. Cambridge at the University Press, 1964.
Consultar também o cap. XV do mesmo autor: England from A. D. 954 to the Death of Edward the Confessor (p. 371s).

CRÊPIN, André. **Histoire de la langue anglaise.** Que sais-je? 1265. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

CRISTIANI, L. **Brève histoire des hérésies** (Je sais — Je crois). Librairie Arthème Fayard.
Cristiani, conhecido autor de numerosos estudos de História Eclesiástica, dá-nos aqui, em 126 páginas, um apanhado das principais heresias através dos vinte séculos de cristianismo. O último capítulo se intitula: Conclusion: L'Oecumenisme metra-t-il fin aux hérésies?
O cap. V focaliza de modo sucinto as heresias medievais.

CROMBIE, A. C. **Historia de la ciencia.** De San Augustín a Galileo. 1. Siglos V-XIII. Versión española de José Bernia. Alianza Editorial.
Este primeiro volume oferece-nos uma surpreendente história da Ciência na Idade Média.
O capítulo «Técnica e Ciência» na Idade Média tem subtítulos com sabor moderno: A mecanização da agricultura, Química industrial, etc.

CRONE, G. R. **Historia de los mapas.** (Traducción de Luis Alaminos y Jorge Hernández Campos). México — Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Um estudo da elaboração das cartas geográficas desde a Herança Clássica e Alta Idade Média (p. 13) até aos Atlas Modernos (p. 175s).

CRUMP, C. G. **Introdução (El legado de la Edad Media** — editado bajo la dirección de C. G. Crump y E. F. Jacob). Segunda edición. Traducido por Jesús Navarro de Palancia y Francisco Javier Osset. Madrid, Ediciones Pégaso, 1950.
O **Legado** aborda os principais aspectos da Civilização Medieval.

CRUZ-HERNANDEZ. La Filosofia Árabe. **Revista de Ocidente, Madrid.**

DARESTE, Rodolphe. **Nouvelles études d'histoire du droit.** Paris, Librairie de la Société du Receuil, 1906.

DAUZAT, Albert. **La vie rurale en France** (des origines à nos jours). Coleção Que sais-je? 242. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
Dauzat, «professeur à l'Ecole pratique des Hautes Etudes», apresenta-nos uma síntese da vida rural na França desde a Pré-história até nossos dias. O cap. V versa sobre o camponês na época feudal.
Este livro de Dauzat foi substituído por outro sobre o mesmo assunto e com o mesmo número na coleção **Que sais-je?** de autoria de Lucien Gachon. Nesta obra a vida rural dos séculos XI, XII e XIII é abordada no cap. VII.

DAUPHIN, Meunier. **Histoire de la banque.** Que sais-je? 456. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
A história dos bancos na Idade Média é focalizada na Parte II do livro. O autor é «professeur à la Faculté libre de Droit de Paris et à l'École Supérieure des Sciences Économiques et Commerciales».

DAWSON, Christopher. **Ensayos acerca de la Edad Media.** Traducción del inglés por Justo Fernández Bujan. Madrid, Aguilar S.A. Ediciones, 1960.
Esta obra contém uma série de considerações e interpretações sobre diversos aspectos da Civilização Medieval. Assim, por exemplo, o capítulo sobre os fundamentos sociológicos da cristandade medieval.

DAWSON, Christopher. **La religion et la formation de la civilisation occidentale.** Traduction de S. M. Guillemin. Paris, Payot, 1953.
Obra fundamental para a compreensão da influência da religião na elaboração da civilização medieval. Gilson escreveu que desejaria ter tido essa obra antes de escrever sua **Philosophie au Moyen Age.**

DEFOURNEAUX, Marcelin. **La vie quotidienne au temps de Jeanne D'Arc. Paris,** Hachette.
Temos aqui um minucioso relato do que foi a vida quotidiana na França em plena época da Guerra dos Cem Anos. Na segunda parte há um capítulo especial sobre «a guerra e a aventura» e outro sobre a «ocupação estrangeira e a resistência nacional».

DEFOURNEAUX, Marcelin. **La Peninsule Ibérique (Histoire Universelle, 2 — De l'Islam à la Reforme)**, sous la direction de R. Grousset et Léonard. Encyclopédie de la Pléiade.

Nesse capítulo da **Histoire Universelle**, o autor estuda a História da Península Ibérica nas seguintes etapas: estabelecimento dos visigodos, Espanha muçulmana e início da Reconquista. Os grandes séculos da Reconquista (XI-XIII), As crises internas (fins do século XIII e XIV), Acabamento da Reconquista.

No final o leitor encontrará bibliografia minuciosa sobre a História da Península Ibérica.

D'HAUCOURT, Geneviève. **La vie au Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1952. Que sais-je? 132.

D'Haucourt dá-nos uma interessante visão dos principais aspectos da vida medieval. É de importância capital a leitura da introdução. «Ces dix siècles qui furent la fin du monde antique virent la naissance de l'Europe, et lorsqu'ils s'achevèrent, la plupart des nations modernes avaient pris forme, nom et langue...»

DELORME, Jean. **Chronologie des civilisations.** Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Obra indispensável para o estudo simultâneo dos acontecimentos históricos em diversos países. A obra de Delorme permite um sincronismo rápido das diferentes etapas históricas por que passaram os diversos estados.

DEROMIEU, Georges. **L'Inquisition.** Paris, Presses Universitaires de France, 1946.

Demorieu escreve (p. VI): «Nous avons essayé de comprendre et d'expliquer les motifs que ont présidé à des mesures que nous jugeons maintenant vigoureuses et souvent odieuses. Nous nous sommes refusés à juger d'un point de vue moderne».

DEVAILLY, Guy. **L'Occident du X**[e] **au milieu du XIII siècle.** Paris, Librairie Armand Colin.

Esta obra escrita por Devailly, «chargé d'enseignement à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Rennes», faz parte de uma série de Manuais de nível superior sobre a Idade Média. O presente volume está enriquecido por grande quantidade de documentos, por inúmeras e indispensáveis tábuas genealógicas, por excelentes quadros cronológicos e por uma atualizada e crítica orientação bibliográfica (p. 350s).

Um índice onomástico facilita sobremaneira a consulta ao livro.

DE VAULX, Bernard. **Histoire des missions catholiques françaises.** Paris, Librairie Arthème Fayard.

DUCASSÉ, Pierre. **Histoire des techniques.** Que sais-je? 126. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

O cap. III focaliza a Idade Média e as Técnicas. O autor sublinha a preparação para os tempos modernos.

DUFOURCQ, Charles-Emmanuel. **L'Espagne Catalane et le Maghrib aux XII**[e] **et XIV**[e] **siècles.** Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Obra fundamental para um estudo atualizado das relações existentes entre a Península Ibérica e o Magrebe durante a Idade Média.

Na primeira parte o autor focaliza de modo geral as correntes comerciais, políticas e espirituais, pondo em relevo a talassocracia catalã e o papel histórico da burguesia barcelonense.

Na segunda parte são abordadas as pressões exercidas pelos espanhóis e as respectivas reações provocadas no Magrebe. O autor reserva um capítulo especial sobre Aragão e a luta pelo estreito de Gibraltar.

Na terceira parte são estudadas com minúcias as relações comerciais entre a Espanha e o Magrebe. O último capítulo focaliza os dados gerais e o alcance econômico da ação catalã no Magrebe.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte V, Tomo 1. A Renascença. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. S. Paulo, Editora Nacional.

O autor expõe o tema dos Tomos I e II da Parte V: «O presente trabalho tem por objeto fornecer um quadro completo de todas as fases da vida humana na Itália da Renascença — desde o nascimento de Petrarca, em 1304 até à morte de Ticiano, em 1576».

Livro I: Introdução.

Livro II: A renascença florentina.

Livro III: O esplendor da Itália.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte V, Tomo 2. Renascença. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo, Editora Nacional.

Este tomo 2 desenvolve:

Livro III: Esplendor da Itália (continuação).

Livro IV: A Renascença de Roma.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte VI, Tomo 1. A Reforma. Tradução de Olga Biar Laino. São Paulo, Editora Nacional.

O autor adverte (p. VII) sobre o título da Parte VI: «A Reforma não é um título inteiramente honesto para este livro. O título exato seria: História da Civilização Européia Fora da Itália de 1300 a 1564, mais ou menos, inclusive a História da Religião na Itália e um panorama casual da Civilização Islâmica e Judaica na Europa, África e Ásia Ocidental.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte IV, Tomo 1. A Idade da Fé. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho, Breno Silveira e José Yamashiro. São Paulo, Editora Nacional, 1955.

A História da Civilização de Will Durant atesta da parte do autor uma vasta erudição e uma tenaz paciência revelada principalmente na consulta a centenas de autores escrupulosamente citados nas notas referentes a cada capítulo. Embora muitos pontos de vista do autor mereçam reparos ou sejam mesmo inaceitáveis, nem por isso deixamos de manifestar nossa admiração pelo trabalho imenso despendido e sobretudo pela maneira agradável e leve com que o autor sabe desenvolver seu relato.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte IV, Tomo 2. A Idade da Fé. Tradução de Gontijo de Carvalho, Breno Silveira e José Yamashiro. São Paulo, Editora Nacional.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte IV, Tomo 3. A Idade da Fé. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho, Breno Silveira e José Yasmahiro. São Paulo Editora Nacional.

DURANT, Will. **História da Civilização.** Parte IV. Tomo 4. A Idade da Fé. Tradução de Leônidas Gontijo de Carvalho, Breno Silveira e José Yamashiro. São Paulo Editora Nacional.

Os temas abordados neste tomo são: Livro V: O clímax do cristianismo (1095-1300).

No capítulo XXXVI, o autor apresenta um estudo e uma apreciação bastante discutíveis sobre o pensamento de Tomás de Aquino.

ELIA, Silvio. **Preparação à Lingüística Românica.** Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica.

O autor, eminente filólogo e conhecido professor universitário, é também membro das Academias Brasileira de Filologia, Luso-Brasileira de Letras e Brasiliense de Letras.

Temos aqui, mais que uma simples preparação (o título é modesto), um estudo consciencioso, profundo e muito bem documentado da fascinante lingüística românica.

ELLUL, Jacques. **Histoire des institutions. De l'Époque Franque a la Révolution — cinquième édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.**

O autor, «professeur à la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Bordeaux, apresenta-nos uma síntese das instituições através da **História da** França até à Revolução, abrangendo o campo político, econômico, financeiro, social, jurídico e religioso. O autor não se limita à exposição de fatos: estuda também a parte teórica, as concepções vigentes e suas implicações **na evolução** histórica das instituições.

ERHARD, Marcelle. **La littérature russe.** Que sais-je? 290. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
O cap. II trata da literatura escrita antes de Pedro, o Grande.

ESPINOSA, Fernanda. **Antologia de Textos Históricos Medievais.** Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.
Maria Fernanda Espinosa Gomes da Silva, licenciada em Ciências Histórico-Filosóficas pela Faculdade de Letras de Lisboa e falecida em 1971, deixa-nos esta excelente antologia de textos históricos, fruto de cuidadosa pesquisa e seleção, que constitui um prestimoso auxílio para os estudantes da História Medieval.

FARAL, Edmond. **La vie quotidienne au temps de Saint-Louis.** Paris, Hachette.
As condições sociais, o trabalho, os costumes, os divertimentos, a religião, a ordem social, etc. são aspectos da História do século XIII minuciosa e documentadamente focalizada.

FAWTIER, Robert. **Les Iles Britaniques.**
Neste capítulo da Histoire Universelle (volume II) da Encyclopédie de la Pléiade, o autor estuda: a organização anglo-saxônica, a invasão normanda e suas conseqüências, as instituições da monarquia inglesa; a estrutura social inglesa (da p. 1235 até a 1255), a cultura (a língua e a literatura).

FAWTIER, R. **Les Capétiens directs.**
As fontes, a geografia, a demografia, as classes sociais, as populações urbanas, a gente da zona rural, o clero, a organização da realeza, interpretação da história dos capetíngios, eis alguns dos temas abordados nesta parte do capítulo «La France» da Histoire Universelle da «Encyclopédie de la Pléiade».

FÉVRIER, Paul-Albert. **Art carolingien** (Histoire de l'art, 2, sous la direction de Jean Babelon, da Encyclopédie de la Pléiade).
Antes de estudar as manifestações artísticas da época carolíngia, o autor propõe o problema: «Existe-t-il donc un art carolingien, une renaissance carolingienne? Telles sont les deux questions auxquelles ces pages essaieront de répondre».

FÉVRIER, James G. **Histoire de l'Ecriture.** Nouvelle édition entièrement refondue. Paris, Payot, 1959.
Février, «directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes-Etudes», apresenta-nos em mais de seiscentas páginas uma história completa sobre os diferentes tipos de escrita empregados pelos homens através do tempo.

FICHELLE, Alfred. **Le monde slave.**
Fichelle escreveu aqui um longo capítulo sobre os povos eslavos para o volume II da Histoire Universelle da Encyclopédie de la Pléiade. Os acontecimentos são expostos desde as origens até o século XV. O autor aborda problemas interessantes relacionados com a lingüística, a etnia, a pátria primitiva, a cultura e a divisão dos povos eslavos.
De acordo com observação feita na parte reservada à bibliografia, foram usadas principalmente fontes redigidas em línguas eslavas.

FLICHE, Augustin et Victor Martin. **Histoire de l'Église** (4). De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Bloud et Gay, 1948.
Este volume da História da Igreja de Fliche-Martin tem a colaboração de P. de Labriolle, G. Bardy, Louis Bréhier e G. de Plinval.
No cap. V da parte II é estudada a situação da Igreja em face dos invasores.

FLICHE, Augustin et Victor Martin. **Histoire de l'Église** (5). Grégorie le Grand, les états barbares et la conquête arabe, 590-757 par Louis Bréhier et René Aigrain.
Este volume da História da Igreja de Fliche-Martin expõe com minúcias a atuação da Igreja e do papado face aos reinos bárbaros que surgiram após as invasões e que perduraram entre 590 e 757. Os assuntos referentes ao Oriente (Islã, Constantinopla) são expostos pelo bizantinista Louis Bréhier.

FLICHE, Martin. **Histoire de l'Eglise** (9). Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III. Bloud et Gay, 1948.
Este volume da excelente História da Igreja de Fliche-Martin possui três autores: Augustin Fliche, Raymond Foreville e Jean Rousset.
Chamamos a atenção do leitor para o capítulo primeiro que focaliza em cerca de quarenta páginas a figura e a obra de São Bernardo.

FLICHE, Martin. **Histoire de l'Eglise** (6). L'époque carolingienne par Émile Amann. Bloud et Gay, 1947.
Amann, «professeur à la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg», apresenta-nos um minucioso relato de todos os aspectos da atuação da Igreja na época de Carlos Magno. Chamamos a atenção do leitor para os seguintes capítulos que interessam à História do Mundo Feudal: Cap. IX: «La décomposition de l'Empire d'Occident; Cap. XIV «La fin de L'Empire Carolingien».

FLICHE, Martin. **Histoire de l'Église** (7). L'Église au pouvoir des laïques (888-1057) par Emile Amann et Auguste Dumas.
Este volume trata de uma época difícil da História da Igreja.
Para o tema que abordamos interessam de modo especial os itens referentes à atuação dos imperadores alemães. Assim, por exemplo, o longo capítulo intitulado: Papes impériaux et papes romains (cap. II, p. 51-111). O cap. III interessa também de modo especial à História do Mundo Feudal»: «La féodalité épiscopale» (p. 220s).

FLICHE, Martin. **Histoire de l'Église** (8). La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123), par Augustin Fliche, Bloud et Gay, 1950.
Chamamos a atenção de modo especial para o estudo da luta entre o Sacerdócio e o Império (cap. IV — em que são focalizados Gregório VII e Henrique IV) e para o pontificado de Urbano II e o início das Cruzadas (capítulos VII, IX, X e XI).

FOIGNET, René. **Manuel élémentaire d'histoire du droit français.** Rousseau et C., Editeurs, 1946.
O conteúdo desta obra oferece ao leitor mais que o prometido pelo título. Em cerca de 460 páginas o autor nos descreve de modo claro e muito bem esquematizada a História do Direito Francês a partir do período galo-romano. O livro todo está dividido em cinco partes e em cada uma delas há três secções que abrangem respectivamente o Direito Público, o Direito Privado e a História Externa (as Fontes do Direito). Os quadros sinóticos existentes no final da obra permitem uma revisão rápida do assunto.

FOLZ, Robert. **Le monde germanique.**
Folz estuda a História da Alemanha Medieval a partir do início do século X até o início do século XVI. O autor não se atém somente aos fatos políticos. Em vários itens aborda os diferentes aspectos da civilização germânica: estrutura político-social, vida rural, servidão, etc. (Histoire Universelle de l'Encyclopédie de la Pléiade, II v.).

FOSSIER, Robert. **Histoire sociale de l'Occident Médieval.** Paris, Armand Collin, Collection U, 1970.
Minucioso estudo de todos os principais aspectos da sociedade medieval em três etapas:
Sociedade Primitiva (IV-X séculos). **Formação das Classes Sociais Medievais** (meio do século X ao meio do século XIII). **Crise de crescimento da Sociedade Medieval** (meados do século XIII-meados do século XV). O **Index de Notions** (p. 367s) constitui excelente roteiro para trabalhos de síntese.

FOUCHER, Jean-Pierre. **La littérature latine du Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1963. Que sais-je?
Foucher, «professeur de philosophie», põe em evidência a importância da literatura latina medieval que «longe de ser uma arte decadente, se afirma por uma ininterrupta floração de obras em prosa e poemas como uma arte renovada senão uma arte renovadora...» (p. 7).

FOURQUIN, Guy. **Histoire économique de l'Occident medieval.** Armand Colin, 1969 (Collection U).
Uma visão geral de todos os aspectos da economia medieval através de três etapas: L'économie des temps obscurs (du V[e] au X[e] siècle), L'âge de l'expansion (du XI[e] au XIII[e] siècle) e L'âge des mutations (XIV et XV siècles). Conclusion: Du Moyen Age à la Renaissance: continuité ou révolution économique? — O livro é enriquecido com numerosos documentos.

FOURQUIN, Guy. **Seigneurie et féodalité au Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
Um estudo bem interessante e claro sobre a noção de **senhoria** e o papel da senhoria em face da feudalidade. A última parte do livro focaliza os destinos divergentes da classe senhorial e da feudalidade.

FOURQUIN, Guy. **Les soulèvements populaires au Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía,** II. Biblioteca de los autores cristianos. Madrid MCMLX.
Este segundo volume da atualizada História da Filosofia de Fraile, depois de uma substanciosa introdução sobre a Idade Média e de um estudo da posição do cristianismo em face da cultura clássica, focaliza sucessivamente: a Patrística, a Escolástica, a Filosofia Judaica, a Filosofia Muçulmana, o século XIII e a decadência da Escolástica.

FRANCA, Leonel. **Noções de História da Filosofia.** 17ª Edição revista. Rio de Janeiro, Agir, 1964.
As numerosas edições da **História da Filosofia** de Leonel Franca dizem bem da aceitação e do valor dessa obra como síntese do pensamento filosófico da humanidade. As partes III e IV são dedicadas respectivamente à «Filosofia Patrística» e à «Filosofia Medieval».

FUNCK-Brentano. **Le Moyen Age** (ouvrage couronné par l'Académie Française). Paris, Hachette.
O conhecido historiador Funck-Brentano narra-nos aqui em linguagem fácil e atraente a história da França Feudal. O último capítulo versa sobre Luís XI, «un roi moderne».
Le Moyen Age continua **Les origines** já citada na **História dos Reinos Bárbaros.**

GANSHOF, F. L. **Que é feudalismo?** (Tradução de Jorge Borges Machado. Coleção Saber. Publicações Europa-América, Lisboa.
«Nas páginas que se seguem só se tratará de feudalismo no sentido estrito, técnico, jurídico do termo. A estrutura da sociedade ou do Estado só intervirá na nossa exposição na medida em que exerceu uma ação direta sobre a instituição feudo-vassálica ou sofreu ela própria a ação desta» (p. 14).

GAUDEMET, JEAN. **La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V** siècles. Sirey, 1957.
Gaudemet, «professeur à la Faculté de Droit de Paris et à l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strassbourg, expõe-nos de modo claro e esquematizado («Les pages qui suivent sont nées d'un enseignement. Elles en ont conservé le caractère un peu schématique, inhérent à ce genre) a formação do Direito Romano nos séculos IV e V, a formação do D. Eclesiástico na mesma época, e o encontro dos dois Direitos. Nesta última parte há dois capítulos que versam respectivamente sobre a influência do Cristianismo no Direito Romano e deste no Direito Canônico. Merece menção especial o cap. IV da Parte I: Direito Provincial e Direito Vulgar.

GARISSON, Dr. Fielding H. **Historia de la medicina.** (Traduzida para o espanhol, revista e completada pelo Dr. Luiz Augusto Mendes). 4ª ed. Editorial Interamericana S.A.
Esta obra escrita por um oficial médico do Exército dos Estados Unidos relata a História da Medicina até o final da terceira década deste século. O

tradutor comenta a obra traduzida em um Prólogo, apontando-lhe os méritos e as falhas. A presente edição contém um capítulo (ao que parece, da autoria do tradutor) sobre a medicina de 1930-1965.
O período medieval é estudado no capítulo VII.

GAY, Jules. **Les papes du XI[e] siècle et la chrétienté.** Paris, J. Gabalda Editeur, 1926.
Os papas do século XI são estudados aqui em XXVII capítulos e dentro do contexto político da época em foco. Sublinha-se sobretudo a reforma eclesiástica. Um minucioso índice alfabético de nomes próprios facilita a consulta.

GÊNICOT, Léopold. **Le XIII[e] siécle européen.**
Neste volume da Nouvelle Clio, Genicot focaliza e atualiza inúmeros aspectos e problemas da Civilização Medieval do século XIII. A primeira parte é dedicada a uma ampla orientação bibliográfica. Obra indispensável para uma pesquisa aprofundada sobre o século XIII.

GÊNICOT, Léopold. **Linhas de Rumo da Idade Média.** 3ª edição. (Tradução de Luís Álvares Ribeiro). Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1963.
Como o título indica, esta obra apresenta uma história interpretativa da Idade Média. Trata-se de estudo atualizado e muito bem documentado. Indispensável para os estudiosos da Civilização Medieval.

GILSON, Étienne. **La philosophie au Moyen Age des origines patristiques a la fin du XIV[e] siècle.** Deuxième édition revue et augmentée. Paris, Payot, 1952.
Gilson, da Academia Francesa e do Colégio de França, é nome bem conhecido por suas numerosas obras sobre Filosofia e História da Filosofia.
O livro ora citado expõe cerca de setecentas e cinqüenta páginas as grandes correntes do pensamento medieval. No último capítulo faz-se um balanço sobre esse pensamento. No capítulo VII estuda a influência greco-árabe no século XIII.

GIMPEL, JEAN. **A Revolução Industrial na Idade Média.** (Tradução de Álvaro Cabral). Rio de Janeiro, Zahar Editores.
Este livro é bem uma prova de como o conhecimento da Idade Média deu passos gigantescos nos últimos anos. Suas páginas demonstram que muito antes do século XIX a Europa já havia conhecido uma revolução industrial. O cap. 4 trata da poluição e do meio ambiente.

GOTHIER, Louis e Albert Troux. **Le Moyen Age** par Michel Mollat et René Van Santbergen. H. Dessain, 1961.
Temos aqui uma excelente coletânea de textos e documentos que se distribuem desde a época das invasões bárbaras até (inclusive) o século XV.

GOURMONT, Remy. **Le latin mystique.** Quatrième édition. Paris. Mercure de France. MCMXXX.
Gourmont é um admirador da poesia latina medieval e seu livro pode ser relacionado entre as obras de reabilitação do legado intelectual da Idade Média.
«Ce latin, é prisament connu sous le nom de latin d'église, est, nous semble-t-il, un peu plus attirant que celui d'Horace, et l'âme de ces ascètes plus riche d'idéalité que celle du vieux podagre égoïste et sournois» (p. 21).

GRABMANN, Dr. Martin. **Santo Tomás de Aquino.** (Tradução de la quinta edición alemana y anotado por Salvador Minguijón Adrián). Segunda edición (reimpresión), 1952, Editorial Labor, S/A.
O autor, conhecido especialista sobre Santo Tomás de Aquino e catedrático da Universidade de Munique, divide a obra em duas partes. Na primeira dá-nos uma síntese sobre a personalidade de Tomás de Aquino incluindo um estudo sobre as fontes da doutrina tomista e outro sobre a luta desta doutrina pelo predomínio na escolástica.
Na segunda parte Grabmann apresenta-nos o sistema doutrinário de Santo Tomás de Aquino em nove itens. No último item ministra normas e conselhos para a compreensão científica do Aquinate.
Uma rica bibliografia e um índice alfabético bem como diversas ilustrações completam o valor desta obra de Grabmann, fundamental para o conhecimento do tomismo.

GRAVIERS, Jean Des. **Le Droit Canonique.** Paris, Presses Universitaires de France, 1958. Coleção: Que sais-je? 779.

Graviers, «Professeur à la Faculté de Droit Canonique de Paris», divide seu Estudo em três partes:

I. Fundamentos doutrinários e espírito do Direito Canônico.
II. História do Direito Canônico.
III. Através da legislação canônica.

Em apêndice estuda o Código de Direito Canônico.

GRIMBERG, Carl. **História Universal.** Vol. VI. (Tradução de Jorge de Macedo). Publicações Europa-América.

A **História Universal** de Grimberg apresenta-nos de modo bastante agradável uma narração dos principais episódios da humanidade. Os volumes que consultamos, entretanto, são deficientíssimos com relação à indicação das fontes utilizadas pelo autor. O volume VI expõe os acontecimentos a partir das grandes invasões bárbaras até às Cruzadas.

GRIMBERG, Carl. **História Universal.** Volume VII. (Tradução de Jorge de Macedo). Publicações Europa-América.

Este volume expõe os acontecimentos a partir da primeira cruzada até as guerras hussitas.

GRIMBERG, Carl. **História Universal.** Volume VIII. (Tradução de Jorge de Macedo). Publicações Europa-América.

A exposição contida neste volume VIII inicia-se com a Guerra dos Cem Anos e vai até o alvorecer dos tempos novos.

GRIMME, Ernst Günther. **Pintura Medieval.** 1º volume da Coleção **Ars Mundi.** Editorial Verbo.

Depois de uma introdução, o autor focaliza a pintura no Império Carolíngio, na Alemanha, na França, na Inglaterra, nos Países Baixos, na Itália, na Espanha e em Portugal.

GUI, Bernard. **Manuel de l'Inquisiteur.** Tomo I. Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Editado e traduzido por G. Mollat, o **Manual do Inquisidor** de Bernardus Guidonis constitui fonte indispensável e de primeira categoria para o estudo da Inquisição medieval.

GUICHONNET, Paul. **Histoire de l'Italie.** Paris, Presses Universitaires de France, 1969. Coleção: Que sais-je? 286.

Guichonnet, «professeur à l'Université de Genève», dá-nos um resumo de 126 páginas sobre a história da Itália a partir do século VI de nossa era até nossos dias.

Os primeiro e segundo capítulos focalizam a Itália Medieval:

I. L'Italie du Haut Moyen Age (VIe — IXe siècles).
II. L'Italie féodale des communes et des seigneuries (Xe e XIVe siècles).

GUIRAUD, Jean. **L'Inquisition médiévale.** Paris, Tallandier, 1978.

Guiraud é um especialista em matéria de inquisição. Esta obra, escrita de modo claro, constitui consulta obrigatória para quem desejar aprofundar-se sobre o tema em tela.

HALPHEN, Louis. **Initiation aux études d'Histoire du Moyen Age.** Troisième édition, revue, augmentée et mise à jour par Y. Renouard. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Obra que presta valioso auxílio para quem deseja orientar-se em estudos sobre a Idade Média. Excelente guia para os estudantes de nível superior.

HALPHEN, Louis. **A travers l'histoire du Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

Estão reunidos aqui diferentes estudos de Halphen sobre temas medievais (educação, política, etc.).

HAUSER, Arnold. **História Social da Literatura e da Arte.** Tomo I. (Tradução de Walter H. Geenen). Editora Mestre Jou.

A Parte IV deste tomo focaliza a Idade Média (p. 181-357).

HAYWARD, Fernand. **Histoire des papes.** Troisième édition revue et augmentée. Paris, Payot, 1953.

O autor traça uma breve biografia de todos os papas a partir de São Pedro até Pio XII inclusive. O cap. I versa sobre as origens do papado e São Pedro.

HEERS, Jacques. **História Medieval,** 2ª edição corrigida. Traduzida por Tereza Aline Pereira de Queiroz. Revista por Ronaldo Roque da Silva. Rio de Janeiro, DIFEL, 1977.

HEERS, Jacques. **Le travail au Moyen Age** (Que sais-je? 1186). Troisième édition refondue. Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

O autor, «professeur à l'Université de Paris — Sorbonne», estudou o trabalho na Idade Média em quatro capítulos focalizando respectivamente A terra (cap. I), O artesanato e a indústria (cap. II), Os quadros sociais (cap. III), e o Trabalho fora da Europa Ocidental (cap. IV). — Há uma edição de 1965, na mesma coleção e com o mesmo número, porém com o conteúdo diferente.

HEERS, Jacques. **L'Occident aux XIVe et XVe siècles. Aspects économiques et sociaux.** Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

Esta obra da Nouvelle Clio constitui uma notável contribuição para um aprofundamento da história dos dois últimos séculos medievais cuja civilização, afirma o autor no Prefácio, «é de uma riqueza desconcertante».

HÉLIOT, Pierre. **Art Roman,** em **Histoire de L'Art.** Volume II. **Encyclopédie de la Pléiade. Éditions** Gallimard.

HERCULANO, Alexandre. **História de Portugal** (Desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III). Oitava edição definitiva conforme com as edições da vida do autor, dirigida por David Lopes. Paris, Livrarias Aillaud e Bertrand, Lisboa, Rio de Janeiro, São Paulo, B. Horizonte, Livraria Francisco Alves.

Obra monumental de Herculano é fundamental para qualquer estudo da História de Portugal Medieval.

«Retocada aqui e além, sobretudo em dados de pormenor, a História de Portugal de Herculano mantém os seus créditos de obra de robusta envergadura, capaz de desafiar muitos séculos». (Serrão, **Historiografia Portuguesa,** p. 254-255).

Ver um breve estudo sobre a obra de Herculano em Serrão às p. 247s.

HERMAN, Joseph. **Le latin vulgaire.** Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Coleção: Que sais-je? 1247.

O autor, «Professeur à l'Université de Debrecen», «Ancien professeur associé à la Sorbonne», escreveu esta obra «en premier lieu à ceux qui, sans être spécialistes de l'histoire de la langue latine ou des langues romanes, désirent avoir une vue d'ensemble sur les particularités et l'évolution du latin dit vulgaire». Chamamos a atenção para o cap. I: Le latin vulgaire: Histoire et définition du terme.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Idade Média.** (Tradução e prefácio de Alexandre Correia). São Paulo, Editora Herder, 1959.

Este segundo volume da **História da Filosofia** de Hirschberger é dedicado à Patrística e à Escolástica.

Agostinho e Tomás de Aquino merecem longa e documentada digressão.

HODGETT, Gerald. **História Social e Econômica da Idade Média.** (Tradução de Mauro Roberto da Costa Souza e Tayná Pinheiro da Costa Souza). Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

O autor, do King's College de Londres, estuda todas as principais atividades econômicas na Idade Média a partir da Queda do Império Romano do Ocidente **(Uma Europa em Transformação).** Os capítulos XIII e XIV focalizam o apogeu da Sociedade Agrária Medieval. O último capítulo trata do Declínio e mudança: Renascimento e novos horizontes.

HOMO, Léon. **Rome médiévale** (476-1420). Histoire, Civilisation, Vestiges. Paris, Payot, 1934.

O conhecido historiador francês aborda aqui um assunto pouco estudado mas muito importante para compor o quadro histórico da Idade Média: a história da cidade de Roma em todos os seus aspectos (instituições políticas, artes, literatura, etc.) desde a queda do Império do Ocidente até o início do século XV.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média.** (Tradução de Augusto Abelaira). Rio de Janeiro, Lisboa, Editora Ulisséia.
No Prefácio o autor escreve: «A presente obra trata da história dos séculos XIV e XV encarados como período de termo, de fecho da Idade Média. Tal visão destes séculos apresentou-se ao autor deste volume quando procurava chegar a uma compreensão genuína da arte dos irmãos Van Eyke e dos seus contemporâneos, quer dizer, apreender o seu significado considerando-o em relação com um todo de vida da época».

HUMBERT, Jules. **Histoire illustrée de la littérature latine.** Paris, Didier.

IMBERT, Jean. **Histoire du droit privé.** Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Coleção: Que sais-je? 408.
O primeiro capítulo (La naissance du Droit Français) estuda a influência do Direito Romano e o Direito Francês. No segundo capítulo são estudados os direitos privados da feudalidade (X-XVI séculos).

IMBERT, Jean; Sautel Gérard; e Boulet-Santel, Marguerite. (Professeurs à la Faculté de Droit de Nancy).
Histoire des institutions et des faits sociaux. Volume I Des origines au X^e siècle. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
Estamos aqui diante de uma história das instituições através dos textos a qual proporciona ao leitor o contacto direto com os autores contemporâneos da época estudada. Há numerosos textos latinos medievais com a respectiva tradução francesa.

IMBERT, Jean; Santel Gérard; e Boulet-Santel, Marguerite. **Histoire des institutions et des faits sociaux.** (X^e — XIX^e siècles). Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
Temos aqui material de primeira ordem para uma pesquisa sobre a evolução das instituições e dos fatos sociais. A obra dos professores da Faculdade de Direito da Universidade de Nancy reproduz centenas de textos originais referentes aos séculos em foco. Os documentos em latim estão acompanhados da tradução francesa.

IMBERT, Jean. **Les hôpitaux en France.** Coleção: Que sais-je? 795. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
No capítulo segundo o autor focaliza a função dos estabelecimentos hospitalares na Idade Média, sua administração e sua arquitetura (p. 12-22).

JACOB, E. F. **El pensamiento político,** em **El legado de Edad Media.** Universidad de Oxford. Madrid, Ediciones Pégaso, 1950.

JEAUNEAU, Édouard. **La philosophie médievale.** Coleção: Que sais-je? 104. Paris, Presses Universitaires de France.
Na Introduction o autor adverte: «On sait maintenant que l'éclat de la Renaissance ne saurait s'expliquer sans la lente maturation médiévale et que le cartésianisme plonge ses racines dans la scolastique».

JULES, Issac. **Genèse de l'antisémitisme.** Paris, Calmann Lény.

KER, W. P. **The Dark Ages.** Londres, William Blackhood and Sons, MCMXXIII.
Em cerca de 360 páginas o autor dá-nos um apanhado das literaturas da chamada Idade Média Primitiva (**Dark Age**). O cap. III é dedicado aos autores latinos.
«It is impossible in this space to give even a bare catalogue of the Latin works written in the Dark Ages. What is attempted here is a review of the more interesting writers, with reference to their value, either as representatives of their time, or as models for those who came after...» (p. 96).

KIRCH, Conradus. **Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae.** (Editio sexta). Barcelona, Editorial Herder, 1947.
Coletânea de textos latinos e gregos (estes últimos com a tradução latina) que constituem fontes para a História da Igreja na Antiguidade e nos primeiros séculos da Idade Média.

KLIMKE, Colomer. **Historia de la Filosofía.** Tercera edición revisada y ampliada. Editorial Labor, S.A. 1961.
De autoria de Frederico Klimke, esta obra foi revista e atualizada por Eusebio Colomer.

KNOWLES, David; e Dimitri Obolenski. **Nova História da Igreja. II A Idade Média.** (Tradução de João Fagundes Hauck).
Os capítulos ou divisões referentes à Igreja Ortodoxa são de autoria de Obolensky (capítulos III e VII e as divisões 3 a 5 do capítulo XXV): o restante do volume é de autoria de Knowles.

KOHNEN, O. F. M., Mansueto. **História da Literatura Germânica.** Volume I. Editora Mensageiro da Fé, Salvador, 1960.
Esta obra monumental abrange vários volumes e atesta a vasta erudição do autor que foi catedrático de Língua e Literatura Alemã da Antiga Faculdade Nacional de Filosofia e Catedrático de Literatura Germânica da P.U.C. do Rio de Janeiro. O presente volume contém, entre outros, três capítulos respectivamente sobre a Antiguidade Germânica, a Mitologia Germânica e a Evolução da Língua Germânica.

KOSCHAKER, Paul. **L'Europa e il Diritto Romano** (traduzione di Arnaldo Biscardi). Florença, Sansoni.
O historiador não pode deixar de lado o aspecto jurídico de uma civilização sob pena de apresentar da mesma uma visão incompleta e deformada. A obra do romanista Koschaker fornece-nos preciosos subsídios para um estudo aprofundado da influência do Direito Romano na formação da Europa e, portanto, da Civilização Ocidental.

LABARRE, Albert. **Histoire du livre.** Coleção: Que sais-je? 620. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
O cap. III trata do Livro na Idade Média (p. 21-50).

LAGARDE, André e Lauret Michard. **Moyen Age (Les grands auteurs français du programme).** Paris, Les éditions Bordas.
Como o título indica, esta obra trata dos autores da Literatura Medieval Francesa. Trata-se de livro didático de nível superior e de fácil consulta. Recomendamos, na Introduction, o item «Histoire et Civilisation».

LANSON, G. e P. Tuffrau. **Histoire de la littérature française. Librairie Hachette.**

LATOUCHE, Robert. **Les origines de l'économie occidentale (IV-XI siècle). Paris,** Éditions Albin Michel, 1956.
O historiador não pode deixar de lado os fatos da vida econômica sob pena de apresentar uma visão deformada dos acontecimentos. Esta obra de Latouche (Professeur d'Histoire du Moyen Age à la Faculté des Lettres de Grenoble) fornece subsídios inestimáveis para um estudo aprofundado da evolução econômica do Ocidente através dos alvores medievais até o século XI quando encontramos o feudalismo plenamente instalado na Europa.

LE BRAS, Gabriel. **Derecho Canónico,** em El Legado de la Edad Media. **Madrid,** Universidade de Oxford. Ediciones Pégaso, 1950.

LECLER, Joseph. **Histoire de la tolérance au siècle de la réforme. Tomo I. Paris,** Aubier.
No livro I há um capítulo interessante sobre a tolerância na Idade Média em que o autor focaliza a posição da Igreja em face dos infiéis e em face dos hereges.

LECTOR, Lucius. **L'élection papale.** Cinquième édition. **P. Lethielleux Éditeur.**
O capítulo primeiro estuda a eleição dos papas através dos tempos. Os demais capítulos versam sobre todos os assuntos relacionados com a sucessão pontifícia (funerais, interregnum, conclave, etc.).

LE GOFF, Jacques. **Les intellectuels au Moyen Age. Paris, Éditions du Seuil.**
Um interessantíssimo estudo sobre a vida intelectual na Idade Média, ou

melhor, do próprio **intelectual.** O autor sublinha: O intelectual da Idade Média, no Ocidente, nasce com as cidades! O livro, como instrumento do intelectual, merece um item especial!

LE GOFF, Jacques. **Marchands et banquiers du Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France. Coleção: Que sais-je? 699.
Desta história de negociantes e banqueiros da Idade Média destacamos o cap. III «L'attitude religieuse et morale» onde, no item 4, o autor focaliza brevemente as relações entre mercadores cristãos e infiéis (p. 74-75).

LEGOUIS, E. e L. Cazamian. **Histoire de la littérature anglaise.** Édition revue et mise a jour. Librairie Hachette. Abrange XII livros em 1332 páginas.
O Livro I trata das Origens. O Livro II focaliza os séculos XIV e XV.
Estudo minucioso. Um excelente índice alfabético facilita a consulta.

LEICHT, P. S. **Storia del Diritto Italiano.** Le Fonti. Dott. A. Giuffrè. Editore Milano, 1966.
Pier Silverio Leicht, professor de História do Direito Italiano na Universidade de Roma, falecido em 1956, apresenta-nos aqui um estudo histórico das fontes do D. Italiano desde o «Período Barbárico» até o «Período Moderno». Há um apêndice com vários textos em latim medieval que constituem excelente fonte de consulta.

LÉONARD, Emile G. **L'Empire Franc D'Occident** (Histoire Universelle. Volume II, sous la direction de R. Grousset et E. G. Léonard).
Este estudo de Léonard abrange a História do Império Franco desde a ascensão ao poder dos antepassados de Carlos Magno até os últimos carolíngios. Várias páginas (420-431) abordam a «Légende Carolingienne». É interessante o tópico «Le souvenir de Charlemagne à l'époque moderne» (p. 428).
Note-se que o historiador Emile G. Léonard já lecionou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Cf. **Revista de História** n. 2, p. 228.

LÉONARD, Emile G. **Histoire Classique du Moyen Age français depuis l'avènement des Capétiens.**
Temos aqui uma introdução ao estudo da História da França Medieval em que o autor aborda, entre outros temas, «a história da Idade Média» nas escolas, a geografia histórica, etc. O autor tece também considerações de ordem geral sobre os Capetíngios e Valois.
Este estudo de Léonard faz parte do capítulo «La France» da **Histoire Universelle da Encyclopédie de la Pléiade**, volume II.

LÉONARD, Émile, G. **L'Italie Médiévale.**
O autor escreveu o capítulo sobre a Itália Medieval (começa com o período pós-carolíngio) para o volume II da **Histoire Universelle** da **Encyclopédie de la Pléiade** (De L'Islam à la Réforme). Além dos acontecimentos políticos propriamente ditos, o autor focaliza as instituições e os aspectos culturais. A exposição peca às vezes pela falta de clareza e é falha no que diz respeito ao papel da Igreja na Idade Média Italiana.

LÉONARD, Émile G. **Les premiers Valois.**
Neste capítulo da **Histoire Universelle da Encyclopédie de la Pléiade**, o autor além de expor os acontecimentos dos reinados dos primeiros Valois (em que encontramos judiciosas análises sobre a personalidade dos soberanos), focaliza a Historiografia contemporânea dos primeiros Valois, a influência da mulher (Une époque féministe et féminine), a teoria da monarquia, etc.

LÉONARD, Émile G. **Les croisades et le Royaume Franc de Jérusalem.**
Neste capítulo da **Histoire Universelle** (volume II) da **Encyclopédie de la Pléiade**, o autor aborda, entre outros, os seguintes temas relacionados com as Cruzadas: Fé popular e escatologia, a pregação da cruzada, o reino de Jerusalém e suas instituições etc. O último item refere-se à liquidação da idéia de Cruzada».

LEROY, Alfred. **Nascimento da Arte Cristã.** Do Início do Ano Mil. (Tradução de Rose Marie G. Muraro). Sei e Creio. São Paulo, Flamboyant, 1960.

A obra é indispensável para uma perfeita compreensão das influências cristãs no desenvolvimento artístico durante os Reinos Bárbaros. Chamamos a atenção principalmente para os capítulos VI (Grandezas e Fraquezas da Arte Cristã na Época Merovíngia) e VII (A Renascença Carolíngia).

LETHABY, W. R. **Arquitetura Medieval**, em **El Legado de la Edad Media.** Universidade de Oxford. Madrid, Ediciones Pégaso, 1950.

LIMA COUTINHO, Ismael de. **Gramática Histórica.** 5ª edição revista e aumentada. Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica.
Na **Gramática Histórica** do eminente e saudoso filólogo patrício, Prof. Ismael Coutinho, o leitor encontrará uma excelente síntese sobre as noções de latim vulgar e latim clássico bem como sobre a formação das línguas românicas.

LINS, Ivan. **A Idade Média.** A Cavalaria e as Cruzadas. 3ª edição. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1958.
O autor, membro da Academia Brasileira de Letras, aborda em linguagem primorosa e cativante vários aspectos da Civilização Medieval. Em matéria de interpretação histórica filia-se à orientação de Comte.
Muitas afirmações do autor são passíveis de discussão.

LLORCA, S. J., Bernardino. **História de la Iglesia Católica.** Tomo I. Edad Antigua (1-681). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, MCML.
Uma substanciosa história da História da Igreja desde as origens até os fins do século VII. O autor enriqueceu sua obra com minuciosas referências bibliográficas. Chamamos a atenção para a Orientación bibliográfica (p. XIXs) e para os capítulos dedicados aos povos bárbaros.

LLORCA, S. J. B. **Historia de la Iglesia Católica.** Tomo II. Edad Media (800-1303). La Cristandad en el mundo europeo y feudal — por el P. Ricardo García Villoslada. S. J. (Professor de H. Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, MCMLIII.
Essa **Historia de la Iglesia Católica** possui diferentes autores. O presente volume da autoria de Villoslada, além dos acontecimentos propriamente ditos, aborda, às vezes com minúcias, as instituições eclesiásticas, a vida cristã, a liturgia, a literatura e a arte.

LLORCA, Bernardino. **Historia de la Iglesia Católica, III.** Edad Nueva. BAC. Madrid, MCMLX.
Este volume é de autoria de Llorca (professor de Salamanca) e de Garcia Villoslada (professor da Gregoriana).
Os fatos narrados vão de 1303 (morte de Bonifácio VIII até 1648 (paz de Westfália). O pontificado de Bonifácio VIII é focalizado num apêndice.
História minuciosa da Igreja na época focalizada. O volume abrange mais de mil páginas com abundante indicação das fontes.

LOMBARD, Maurice. Evolução urbana durante a Alta Idade Média. **Revista de História,** n. 23, julho-setembro de 1955, p. 47s.
«A causa profunda da decadência urbana do Ocidente romano de um lado e o impulso urbano do Oriente romano do outro, deve ser procurada alhures, na desigual repartição dos estoques de ouro entre o Oriente e o Ocidente» (cf. p. 53).

LOMBARD, Maurice. **O Ouro Muçulmano do VII ao XI Século.** Artigo publicado na revista **Annales** (ano II, abril-junho de 1947), e traduzido por E. Simões de Paula para a **Revista de História**, n. 13, janeiro-março de 1953.

LONGNON, Jean. **L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée.** Paris, Payot, 1949.
Obra fundamental para um estudo da situação dos ocidentais no Oriente após a fundação do império latino de Constantinopla.

LÓPEZ, Roberto. **Nascimento da Europa.** (Tradução de A. H. de Oliveira Marques). Lisboa. Rio de Janeiro, Edições Cosmos, 1965.
Temos aqui o volume VI da coleção **Rumos do Mundo** publicada sob a direção de Lucien Lefebvre e Fernand Braudel. A tradução portuguesa está sob a direção de Vitorino Magalhães Godinho.

Roberto López, genovês que vive e leciona nos Estados Unidos (professor da Universidade de Yale), explica no Prefácio a orientação que seguiu na redação desse volume: «Por último, tenho de reconhecer que sacrifiquei o estudo das personagens e das batalhas, converti evoluções complexas em relações simples de causa e efeito ou em esquemas, e passei em silêncio as teorias, por vezes tão divergentes, dos que me precederam, sempre com o objetivo de descortinar o que se me afigura o fio condutor desta vasta história coletiva» (p. XIII).

O livro 3 versa sobre o apogeu da Europa Medieval no século XIII. Além de farta ilustração, a obra apresenta quadros cronológicos, bibliografia especializada e atualizada, índices e um ótimo glossário.

LOT, Ferdinand. **Les invasions germaniques** (La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain). Paris, Payot, 1945.

Professor de História Medieval na Sorbonne, Fernand Lot deixou-nos numerosas obras de História que atestam pertencer o autor à estirpe dos grandes historiadores. **Les invasions germaniques** continua sendo obra fundamental para o estudo das origens da civilização ocidental.

LOT, Ferdinand. **La fin du monde antique et le début du Moyen Age.** (Édition revue et corrigée). Paris, Albin Michel, 1951.

O conhecido medievalista estuda o fim do mundo antigo e o início da Idade Média focalizando além dos problemas políticos, os aspectos sociais, econômicos, intelectuais, artísticos e religiosos da época estudada.

A obra se divide em três partes:

1) La crise du IIIe siècle et la réconstitution de l'Empire.
2) La débacle.
3) Après la débacle.

LOT, Ferdinand. **Les invasions barbares.** Paris, Payot, 1937.

Neste segundo volume Lot focaliza os eslavos do Leste, os fino-ugrianos, os turcos e os mongóis. A sexta parte do livro estuda a decomposição dos impérios austro-húngaro, russo e otomano.

LOT, Ferdinand et Robert Fawtier. **Histoire des institutions françaises au Moyen Age.** Tomo II. Institutions royales. Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

Este volume estuda em mais de seiscentas páginas, com minúcias, as instituições reais da França Medieval.

Um excelente índice de pessoas e de lugares auxilia a consulta e a pesquisa.

LOT, Ferdinand. **Les invasions barbares** (volume I). Paris, Payot, 1942.

Neste primeiro volume Ferdinand Lot (autor de **Les Invasions Germaniques** já citado em nossa **História dos Reinos Bárbaros**) expõe as novas invasões do continente europeu focalizando os árabes, os escandinavos e os eslavos do sul e do centro.

MAISONNEUVE, André. **Littérature anglaise en hisoire des littératures.** Volume II. **Encyclopédie de la Pléiade.**

MARGADANT, Guillermo Floreis. **El significado del Derecho Romano dentro de la enseñanza jurídica contemporánea.** México, Universidad Nacional Autónoma, 1960.

MARQUES, ver Oliveira.

MARX, Jean. **Les littératures celtiques.** Paris, Presses Universitaires de France, 1959. (Que sais-je? 809).

A leitura dessa obra põe-nos em contacto com um mundo não muito conhecido em nossos meios intelectuais: a produção literária dos povos de origem céltica. A introdução (**Origines et conditions générales de développement des littératures celtiques**) reveste importância especial para o historiador.

MATOS. Peixoto, José Carlos. **Curso de Direito Romano,** 4ª edição. Haddad Editor, 1950.

MATOSO, Antonio G. **História de Portugal** (2 volumes). Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

Uma exposição clara, precisa e com abundantes referências às fontes utilizadas.

A obra está enriquecida com inúmeras ilustrações.

MAURER, Theodoro Henrique. **O Problema do Latim Vulgar.** Rio de Janeiro, Livraia Acadêmica.

Maurer, professor catedrático de Filologia Românica da Universidade de São Paulo, completa com a presente obra, a **Gramática do Latim Vulgar,** discutindo e justificando os seguintes postulados:

1) A fonte mais segura para o conhecimento do latim vulgar é o conjunto das línguas românicas.
2) O latim vulgar fixou as suas características gerais básicas, pelo menos desde o fim da época republicana, ou desde o começo do período imperial.
3) O latim vulgar é popular.

MAURER JR., Theodoro Henrique. **Gramática do Latim Vulgar.** Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1959.

O autor, catedrático de Filologia Românica da Universidade de São Paulo, apresenta-nos uma obra bem documentada e indispensável para um aprofundamento do estudo da formação das línguas neolatinas. «Apresentando o latim vulgar reconstituído pela concordância das línguas românicas entre si, o presente trabalho pode ser usado não só como compêndio do latim vulgar, mas também como ligeira introdução ao estudo das línguas românicas e das suas características gerais, objetivo primacial da lingüística românica nos nossos cursos de Letras» (p. 7).

MAUROIS, André. **História da Inglaterra.** Tradução de Carlos Domingues. Quarta edição brasileira. Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti-editores.

Essa conhecida obra de Maurois, cuja leitura deleita e instrui, encontra-se dividida em sete livros.

No primeiro (As origens) o autor estuda a primitiva História da Inglaterra até a conquista normanda. O segundo livro é dedicado aos «reis franceses». No terceiro estuda-se a «grandeza e decadência do feudalismo (1272-1485).

MAUROIS, André. **La conquête de l'Angleterre par les Normands.** Éditions Albin Michel.

Esta obra pertence à coleção «Le mémorial des siècles» de Gérard Walter que escreve uma introdução sobre a Inglaterra pré-normanda (p. 11-39). Uma visão de conjunto da conquista normanda é descrita por Maurois.

O grande valor do livro reside na reprodução de fontes francesas e inglesas e num estudo ilustrado da famosa «Tapeçaria de Bayeux».

MEILLET, A. et Marcel Cohen. **Les Langues du Monde.** Nouvelle éditions. Centre National de Recherche Scientifique, 1952.

Esta obra presta inestimáveis serviços ao historiador que não se contenta apenas com o relato de acontecimentos políticos. «Les langues du Monde «conta com numerosos colaboradores entre os quais Vendryes e Benveniste.

MELLOR, Alec. **La torture** (Ouvrage couronné par l'Académie Française). Éditions Domat Monthrestien.

O cap. V desta História da Tortura é dedicado à Inquisição. É curioso assinalar que a Inquisição é focalizada dentro de sua época. O capítulo inicia-se assim: «L'Inquisition est l'institution la plus incomprise de l'Histoire» (p. 89).

MENDES DOS REMÉDIOS. **História da Literatura Portuguesa.** Sexta edição. Coimbra, Atlântida Livraria Editora, 1930.

MERÊA, Paulo. **Estudos de Direito Hispânico Medieval** (Tomos I e II). Por ordem da Universidade, 1953.

Obra fundamental para o estudo do direito hispânico medieval. No prefácio, o autor faz uma importante observação: «Ao contrário do que se deu na França, o Breviário esteve longe de desempenhar o papel relevante no ambiente peninsular medieval porque foi inteiramente suplantado pelo Código Visigótico».

A obra reproduz grande número de documentos.

MEYNIAL, Ed. Derecho Romano capítulo do **El Legado de la Edad Media** (Universidad de Oxford). Segunda edición, traducido por Jesús Navarro de Palencia y Francisco Javier Osset. Madrid, Ediciones Pégaso, 1950.

MILLARDET, Georges. **Literatura Provençal.** (Tradução de Heitor Fróes). **Enciclopédia Delta-Larousse**, volume VII, p. 3622s.

MINGUIJÓN, Salvador, **História del Derecho Español.** Barcelona — B. Aires, Editorial Labor.
O autor, catedrático de la Universidad de Zaragoza, expõe nesse primeiro volume, de modo claro e sucinto, a evolução do Direito na Península Ibérica desde as origens (Edad Antigua) até e inclusive a época do domínio muçulmano (El Islamismo y la dominación musulmana). O último capítulo é dedicado ao status jurídico dos judeus na Espanha medieval.

MINGUIJÓN, Salvador. **Historia del Derecho Español.** Volume II. Madrid, Editorial Labor.
Neste segundo volume o autor expõe a história do Direito em Aragão (p. 7-45). Catalunha (57-73), Valência (86-94), Baleares (96), Navarra (98-102), Províncias Vascongadas (108-115), Edad Moderna (121-172) e Edad Contemporánea (174-184).

MIREPOIX, Lévis. La tragédie cathare. Artigo publicado na **Revista «História»** n. 168, novembro, 1960, p. 592.

MOLLAT, ver GUI.

MONROE, Paul. **História da Educação.** (Tradução de Nelson Cunha de Azevedo). Biblioteca Pedagógica Brasileira. Rio de Janeiro, Editora Nacional.
O autor apresenta uma visão geral da educação através de toda a história. O cap. V aborda a educação na Idade Média.

MOREIRA ALVES, José Carlos. **Direito Romano.** Rio de Janeiro, Forense.
A obra, em dois volumes, constitui uma das melhores sínteses do Direito Romano, redigidas em português. Documentação precisa e atualizada.

NAVAL, Francisco Ayerve. **Curso Breve de Arqueologia y Bellas Artes.** Octava edición corregida y perfeccionada. Madrid, Editorial Coculsa, 1950.
Este livro de 650 páginas divide-se em três partes: Teórico-Artística (noção de arte, teoria da arte, etc.), Histório-Artística e Literária.
A exposição clara, simples e didática torna o «Curso» o livro ideal para uma introdução à História das Artes.

NIEL, Fernand. **Albigeois et cathares.** Coleção: Que sais-je? 689. Paris, Presses Universitaires de France, 1955. Em 125 páginas o autor estuda as origens, a doutrina e a expansão dos cátaros.
O cap. VI trata das Cruzada dos Albigenses e o VII aborda o tratado de Meaux e a Inquisição.

OLIVEIRA, P. Miguel. **As Paróquias Rurais Portuguesas sua Origem e Formação.** Lisboa, União Gráfica, 1950.
Obra fundamental para o conhecimento das origens da Igreja em Portugal. Estudo muito bem documentado, fruto de acurada pesquisa.

OLIVEIRA, Marques A. H. **A Sociedade Medieval Portuguesa.** Livraria Sá da Costa, Editora.
O autor focaliza os principais aspectos da sociedade portuguesa medieval (a mesa, o traje, a casa, a higiene, o trabalho, a crença, a cultura, as distrações, etc.) com farta documentação e ilustrações.
Um excelente índice analítico facilita a consulta.

OTTONI, Pio Benedito. **A Inquisição.** 6ª edição. Niterói, Escola Industrial D. Bosco, 1960.
Um interessante resumo polêmico sobre a história e o funcionamento da Inquisição.

PACAUT, Marcel. **Les structures politiques de l'Occident Médiéval.** Paris, Librairie Armand Colin, 1969.
O autor é «professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Lyon» e «Directeur de l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon».
Obra recente e atualizada, **Les Structures** expõe em três partes distintas (La première construction, Ve-IXe siècles; Monarchies et féodalités, Xe siècle; Seconde moitié du XIIIe siècle; Les États et les nations; Fin du XIIIe siècle; Fin du XVe siècle) as organizações políticas que prevaleceram nas diversas fases da Idade Média Ocidental. O autor leva em consideração as teorias políticas, os fatos econômico-sociais. A obra está enriquecida com numerosa documentação.

PACCHIONI. **Corso di Diritto Romano.** Volume primo. Storia della costituzione e delle fonti del Diritto. Seconda edizione. Unione tipografica-Editrice Torinese, 1918.

PADOVANI, Humberto e Castanhola, Luis. **História da Filosofia.** 4ª edição. Edições Melhoramentos.
A terceira parte dessa excelente **História da Filosofia** é dedicada ao pensamento cristão. Um capítulo inteiro trata especialmente sobre o cristianismo. O capítulo segundo versa sobre a Patrística e o terceiro sobre a Escolástica.
Exposição clara com resumos muito bem feitos que possibilitam uma revisão rápida do assunto desenvolvido em cada capítulo.

PALOMEQUE TORRES, Antonio. **Historia general de la cultura.** Barcelona, Bosch Casa Editorial.
O autor, catedrático de História da Cultura na Universidade de Barcelona faz aqui um longo estudo da cultura (manifestación de la actividad del hombre por mejorar) através dos milênios, desde os tempos pré-históricos.
A obra contém cerca de 1150 páginas. O excelente índice onomástico facilita a consulta.

PARERA, Juan Bastardas. **Particularidades sintáticas del latín medieval.** Barcelona — Madrid, Escuela de Filología, 1953.
O autor, professor da Universidade de Barcelona, fundamenta sua obra nos documentos notariais espanhóis dos séculos VIII até o XI (especialmente os documentos dos séculos IX e X). Trata-se de obra especializada que, entretanto, não pode ser ignorada para quem pretender aprofundar-se nos problemas concernentes à literatura latina medieval.

PASCAL, Pierre. **Histoire de la Russie des origines à 1917.** Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Sixième édition. Coleção: Que sais-je? (248).
O autor, «professeur honoraire à la Sorbonne», expõe-nos em 136 páginas um resumo da História Russa desde a Rússia Kieviana (cap. I) até a Revolução. Para a História do Mundo Feudal apresentam interesse os dois primeiros capítulos (Rússia Kieviana e Período de Dispersão).

PASCAL, Pierre. Literatura Russa (tradução de Heitor Froes), em **Delta-Larousse**, volume VII, p. 3758s.

PAUPHILET, Albert e Pognon, Edmond. **Historiens et chroniqueurs du Moyen Age.** Bibliothèque de la Pléiade.
Eis o conteúdo dessa notável obra que oferece ao estudioso da Idade Média longos textos originais: Prefácio, de Pauphilet. Nota sobre a nova edição, de Pognon. Nota sobre o francês do século XIII.
Robert de Clari: **La conquête de Constantinople.**
Villehardouin: **La conquête de Constantinople.**
Joinville: **Histoire de Saint Louis.**
Froissart: **Les chroniques.**
Commynes: **Mémoires.**
Notícia bibliográfica. Índice alfabético e glossário.

PEIXOTO, José Carlos de Matos. **Curso de Direito Romano.** 4ª edição. Haddad Editor, 1960.

PERNOUD, Régine. **Histoire de la bourgeoisie en France (des origines aux temps modernes).** Éditions du Seuil.

A autora expõe em 18 substanciosos capítulos uma história da burguesia da França em todos os seus aspectos: sociais, econômicos, políticos, etc. Trata-se de obra de consulta obrigatória para qualquer estudo da sociedade medieval.

PERNOUD, Régine. **Lumiére du Moyen Age.** Nouvelle édition. Paris, Bernard Grasset Éditeur.
Como o título indica, esta obra lança luzes sobre os mais importantes aspectos da civilização Medieval. Leitura agradável e indispensável para um enfoque totalmente novo da Idade Média.

PERNOUD, Régine, **Les templiers.** Coleção: Que sais-je? 1557. Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
A conhecida medievalista Régine Pernoud dá-nos aqui uma completa notícia sobre a Ordem Militar dos Templários desde suas origens até o famoso processo do século XIV.

PERNOUD, Régine. **Les origines de la bourgeoisie.** Paris, Presses Universitaires de France, 1964 (Coleção: Que sais-je? 269).

Estamos aqui diante de uma obra que, apesar de resumida (128 páginas), contém matéria fundamental para o estudo da estrutura da sociedade medieval: a formação da burguesia. Esta formação passa a ser estudada após um breve mas substancioso capítulo sobre a sociedade feudal (p. 5-12).

PERNOUD, Régine. **La formation de la France.** Troisième édition revue et mise à jour. Paris, Presses Universitaires de France, 1966 (Coleção: Que sais-je? 155).
A autora parte do tratado de Verdun (843) e estuda a evolução formativa da França através dos séculos. A atuação da dinastia capetíngia merece um capítulo especial (p. 22).
Numerosos mapas contribuem para uma melhor compreensão da formação territorial da França.

PÉREZ-BUSTAMANTE. **Compendio de Historia de España.** Sexta edición corregida y aumentada. Madrid, Lope de Vega, 1947.
Em mais de quinhentas páginas o autor, da Real Academia da História e catedrático da Universidade Central, apresenta-nos uma síntese da História da Espanha desde a Pré-história até a atualidade. O cap. XIV é dedicado à Espanha muçulmana (p. 100-112).

PERROY, Édouard. **História Geral das Civilizações.** Volume VII. A Idade Média. O período da Europa Feudal, do Islã Turco e da Ásia Mongólica. (Tradução de J. Guinsburg e Vitor Ramos). São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1965.
O cap. I da Parte II focaliza inúmeros aspectos da Civilização no Mundo Feudal: sociedade, cavalaria, desenvolvimento econômico, reforma da Igreja, investiduras, etc.

PERROY, Edouard. **La féodalité en France du X au XII siècle.** L'aristocratie foncière et la formation de la classe chevaleresque. Les cours de Sorbonne. Paris.

PERROY, Edouard. **História Geral das Civilizações** 6. A Idade Média. Volume I. Preeminência das Civilizações Orientais. 3ª edição revista e corrigida. (Tradução de Pedro Moacyr Campos). São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.
O conteúdo do cap. V (O esmaecer da Europa) apresenta íntima relação com temas abordados em nossa **História do Mundo Feudal:** Desmembramento do Império Carolíngio, sarracenos, normandos e húngaros, conseqüências das novas invasões, etc.

PETERS, Arno e Anneliese. **Synchronoptische Weltgeschichte.** Frankfurt am Main. Universum Verlag.
Esta obra apresenta minuciosos quadros sinóticos da evolução da humanidade desde a Pré-história até a época contemporânea. O emprego de cores facilita uma consulta rápida para estabelecer-se o sincronismo entre os acontecimentos políticos e os demais aspectos da atuação do homem através da história.

PETIT-DUTAILLIS, Charles. **Les communes françaises.** Evolution de l'Humanité. Paris Editions Albin Michel.

Obra fundamental sobre as comunas francesas, as cartas comunais, as crises das comunas, etc. nas diversas fases de sua história desde as origens medievais até o século XVIII.

PETIT-DUTAILLIS, Charles. **La monarchie féodale en France et en Angleterre. Xᵉ — XIIIᵉ** siècle, Paris, Éditions Albin Michel, 1950.
Esta obra de Petit-Dutaillis, membro do Instituto, faz parte da excelente coleção **L'évolution de l'humanité** e constitui uma contribuição fundamental para quem quiser estudar o desenvolvimento da monarquia feudal na França e na Inglaterra do século X ao XIII. O autor não estuda só os acontecimentos políticos propriamente ditos: aprofunda os aspectos institucionais tanto ingleses como franceses.

PIMENTA, Alfredo. **Elementos da História de Portugal.** 2ª edição cuidadosamente corrigida. Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1935.
Eis um livro didático que, além da clareza e método exigidos por uma obra de tal natureza, possui notável abundância de documentação.

PIRENNE, Jacques. **Les grands courants de l'Histoire Universelle.** Volume I. (Des origines à l'Islam). Neuchâtel, Editions de la Baconnière, Paris, Editions Albin Michel, 1950.
No Prefácio do volume I de sua colossal obra, Pirenne expõe seu objetivo: «j'ai cherche à suivre, à travers les siècles et chez tous les peuples, le développement des conditions économiques et sociales qui forment la base des sociétés; de montrer comment le droit et les institutions publiques et privées en precèdent; je me suis efforcé, en même temps, de suivre l'action qu'exercèrent sur le développement des peuples, les idées scientifiques, qui furent l'oeuvre des grandes individualités dont l'influence a fait, de la masse humaine, l'humanité».

PIRENNE, Jacques. **Les grands courants de l'Histoire Universelle.** Volume II. Ed. de la Baconnière, Neuchâtel, Office de Publicité, Bruxelas, 1947.
Este volume da monumental obra de Jacques Pirenne estuda em cerca de 650 páginas os acontecimentos históricos desde a expansão muçulmana até aos tratados de Westfália. À História do Mundo Feudal interessam especialmente os seguintes capítulos: cap. II l'Empire Carolingien (especialmente item 2: Le morcellement de l'empire), cap. III: Le Saint Empire Romain et Seigneurial.

PIRENNE, Henri. **Histoire économique de l'Occident Médiéval.** Desclée de Brower, 1951.
Os estudos desenvolvidos nesta obra de autoria do famoso historiador constituem base indispensável para uma ulterior pesquisa sobre a História Econômica da Europa Ocidental através da Idade Média. A primeira parte da obra contém uma coletânea de artigos referentes à vida econômica nos primeiros séculos da Idade Média. Entre esses artigos figura «Mahomet et Charlemagne».

PIRENNE, Henri. **As Cidades da Idade Média.** (Tradução de Carlos Montenegro Miguet). Coleção Saber, Publicação Europa — América.
«Este pequeno livro contém a síntese das lições proferidas em diversas Universidades dos Estados Unidos da América. O texto inglês foi publicado com o título: Medieval Cities. Their Origins and the Revival of Trade (Princeton, University Press). (Do Prefácio do autor).
O leitor encontrará na presente obra as teses de Pirenne sobre a economia merovíngia e carolíngia.

PITROU, Robert. Literatura alemã. (Tradução de Heitor Fróes), **Enciclopédia Delta-Larousse.** Volume VII, p. 3713s.

PITTARD, Eugène. **Les races et l'histoire.** Éditions Albin Michel, 1953.
Esta obra (que integra a famosa coleção l'évolution de l'humanité, dirigida por Henri Berr), presta bons serviços ao estudioso da História. Merecia uma atualização.

POGNON, Edmond. Littérature Latine Médievale. (Um brevíssimo resumo em **Histoire des Littératures**), volume II, **Encyclopédie de la Pléiade.**

POUNDS, N. J. G. **Géographie historique de l'Europe de l'Antiquité à nos jours** (traduction de George Deniker). Paris, Payot.

Esta obra constitui excelente auxílio para o estudo da História Econômica da Europa.

POWER, Elleen. **Situación de la mujer en el legado de la Edad Media.** Universidad de Oxford, Madrid, Editiones Pégaso, 1950.

PREVITÉ-ORTON, C. W. **Historia del mundo en la Edad Media.** Barcelona, Editorial Ramon Sopena, S.A. Tradução do inglês (The Shorter Cambridge Medieval History) por Manuel Riu e Rafael Ballester Escala.

Temos aqui em três volumes uma versão resumida da Cambridge Medieval History. O prof. Previté-Orton, que foi incumbido do resumo, faleceu deixando os manuscritos prontos. O trabalho de síntese foi feito com a preocupação de uma atualização, levando-se em consideração os progressos da investigação histórica desde a época em que foram impressos os primeiros volumes da Cambridge Medieval History. Compreendem-se assim as modificações feitas. Os manuscritos de Previté-Orton foram por sua vez revisados por Felipe Grierson.

Mapas, ilustrações, índices e tábuas genealógicas enriquecem os três volumes cujo conteúdo está assim distribuído: Tomo I: Do Baixo Império Romano até a dissolução do Império Carolíngio; Tomo II: Da dissolução do Império Carolíngio até os finais do século XIII; Tomo III: Desde o final do século XIII até a transição para a Idade Moderna.

RAMÍREZ, Santiago. **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.** Tomo I, Tercera edición. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLXIV.

Ramírez, da ordem dos pregadores, Reitor Magnífico da Faculdade Teológica dos dominicanos de Santo Estêvão e Professor da Universidade Pontifícia de Salamanca, redigiu a Introdução Geral, estudo substancioso sobre a vida, as obras, a autoridade doutrinária e, especialmente, a **Suma Teológica** de Santo Tomás. Esta **introdução** abrange duzentas páginas.

A tradução da **Summa** é feita por Raimundo Suárez, O.P. As anotações, introduções e apêndices são da autoria de Francisco Muñiz, O.P.

RAPP, Francis. **L'Église et la vie religieuse a la fin du Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

Esta obra da Nouvelle Clio focaliza em 381 páginas todos os aspectos da História da Igreja nos últimos dois séculos da História Medieval.

A terceira parte versa sobre **debates** e **pesquisas.**

RÉAU, Louis. **L'Art du Moyen Age et la civilisation française.** Paris, Albin Michel.

RENOUARD, Yves. **Les villes d'Italie de la fin du X^e siècle au début du XIV^e siècle.** (Nouvelle édition par Ph. Braunstein). Paris, Société d'Edition d'Enseignement Supérieur, 1969.

Pouco antes de falecer (1965) Renouard deu um curso na Sorbonne sobre as cidades italianas na Idade Média. Braunstein, antigo discípulo de Renouard, preparou o trabalho do mestre para a publicação. Entre as cidades objeto de estudo em dois volumes num total de 566 páginas destacam-se: Nápoles, Amalfi, Veneza, Pisa, Gênova, Florença e Milão.

RENOUARD, Yves. **Histoire de Florence.** Deuxième édition mise à jour. Paris, Presses Universitaires de France, 1967. Que sais-je? 1116.

Renouard, «professeur à la Sorbonne», em 1965, traça-nos aqui a história de Florença desde suas origens romanas até (cap. X) se tornar capital intelectual e artística da Itália unificada».

RENOUARD, Yves. O Grande comércio de vinho na Idade Média (tradução). **Revista de História,** n. 14, abril-junho de 1953, p. 301.

«Assim, a Idade Média, em que só se exportavam vinhos correntes do ano, em que o vinho era o único tônico que se conhecia na Europa, é o grande período da história do vinho, aquele em que o seu consumo foi o maior, aquele em que ele constituiu um dos produtos dominantes do comércio mundial».

RENOUARD, Yves. **Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age.** Paris, Armand Colin.

Este interessante estudo sobre «os homens de negócio» italianos da Idade Média está dividido em quatro partes:

Parte I: Antes das Cruzadas.
Parte II: Período das Cruzadas.
Parte III: Apogeu comercial e as invenções técnicas.
Parte IV: O desenvolvimento do capitalismo financeiro e industrial.

ROLANDI, Ugo e Louis Coquelin. Literatura Italiana. (Tradução de Heitor Fróes). **Enciclopédia Delta-Larousse,** volume 7, p. 3646s.

ROMAG, OFM, Frei Dagoberto, **Compêndio da História da Igreja.** Volume II. **A Idade Média.** Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1940.

O autor divide a Idade Média da História Eclesiástica em três épocas distintas: **Primitiva** (da migração dos povos até Gregório VII); **Alta Idade Média** (de Gregório VII até Bonifácio VIII) e **Baixa Idade Média** (Bonifácio VIII até 1517).

Exposição clara, minuciosa e segura da História da Igreja Medieval.

RÓNAI, Paulo. Língua Francesa. (Sua evolução e sua estrutura). **Enciclopédia Delta-Larousse,** volume 6, p. 3087s.

ROPS, Daniel. **L'Église des temps barbares.** Paris, Librairie Arthème Fayard.

Este volume da conhecida História da Igreja de Rops, abrange os acontecimentos que vão desde as invasões bárbaras até a «alvorada dolorosa do ano mil».

O trabalho de Rops não é só uma exposição histórica: é também uma obra literária.

No final do volume o leitor encontrará uma rica bibliografia acompanhada de oportunos comentários.

ROPS, Daniel. **L'Eglise de la cathédrale et de la croisade.** Paris, Librairie Arthème Fayard.

Neste terceiro volume da História da Igreja de Daniel Rops o leitor encontrará expostos numa linguagem atraente os grandes acontecimentos do Mundo Feudal em que a Igreja teve um papel decisivo.

Estamos aqui em face de uma História da época das Catedrais e das Cruzadas narrada e interpretada sob o ponto de vista da Igreja.

ROBINSON, Victor. **The Story of Medicine.** The New Home Library. Nova Iorque, 1943.

Uma história da Medicina através dos tempos, desde a Idade da Pedra até a Idade Contemporânea.

SAULNIER, V. L. **La littérature française du Moyen Age,** septième édition. Coleção: Que sais-je? 145. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

SAVJ-LOPEZ, Paolo. **Le origini neolatine,** a cura del Prof. P. E. Guarnerio. Ulrico Hoepli. Milão, 1920.

Introdução ao estudo da filologia neolatina, contendo farta documentação. A obra abrange cerca de 400 páginas.

SAINT-LEON, E. Martin. **Historia de las Corporaciones de Oficio.** (Traducción y notas por Alfredo Cepeda). Editorial Partenon.

O Livro I trata das origens das Corporações; o Livro II focaliza, em mais de cem páginas, a Corporação no século XIII; O Livro III estuda as Corporações de 1328-1461.

SCHMIDT, Max Georg. **História do Comércio Mundial.** (Traduzido por Lyon Davidovich). Rio de Janeiro, Athena Editora.

SCHNÜRER, Gustave. **L'Église et la civilisation au Moyen Age.** (Traduction de G. Castella et de Mme. M. Th. Burgard). Paris, Payot, 1933.

L'Église et la civilisation... abrange três volumes.

Riqueza de fatos, segurança de documentação, imparcialidade serena no julgamento, eis alguns dos traços característicos dessa obra de consulta obrigatória para qualquer estudo interpretativo da Civilização Medieval.

SAUERLÄNDER, Willibald. **Escultura Medieval.** Volume VIII da Coleção Ars Mundi. Editorial Verbo.

Este estudo começa com a Escultura do Renascimento Carolíngio. Trata do Renascimento Otoniano, da Escultura românica, da escultura das catedrais góticas. Focaliza a Expansão da escultura gótica.

Termina com a escultura medieval portuguesa.

SCHAEFFNER, André. História da Música. (Tradução de Renato de Almeida). **Enciclopédia Delta-Larousse,** volume 9.

SCHÖRER, Maria Thereza. Alguns aspectos do monasticismo irlandês através da Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, do Venerável Beda. **Revista de História,** n. 18, abril-junho 1954, p. 273.

Um criterioso trabalho de pesquisa que nos presta preciosos ensinamentos sobre a obra de Beda e a vida religiosa irlandesa na Antiguidade.

SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia.** Volume I: Antiguidade e Idade Média. (Tradução de Luís Washington Vita). São Paulo, Editora Mestre Jou, 1962.

Depois de estudar os fundamentos doutrinários do Cristianismo (cap. VIII) o autor consagra dois capítulos à Patrística (cap. IX. Os primeiros Padres da Igreja e cap. X, Santo Agostinho). No cap. XI estudam-se os primórdios da Escolástica a cujo apogeu é dedicado o cap. XIII.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Historiografia Portuguesa.** Editorial Verbo.

SERTILLANGES, A. D. S. **Thomas d'Aquin.** Tome I, quatrième édition. Paris, Librairie Felix Alcan, 1925.

Depois de uma substanciosa Introdução seguem-se três livros que tratam respectivamente do SER, das Fontes do SER e da Emanação do SER.

SILVA, Cônego Dr. Emilio. **Caminho de Santiago e Cultura Medieval Galaico-Portuguesa.** Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, Divisão de Publicação e Divulgação, 1966.

SILVA, Cônego Dr. Emilio. Civilização Arábica.

Neste artigo publicado na revista **Hora Presente,** n. 14, ano 1973, p. 225, o autor dá-nos uma síntese do que foi a Civilização Arábica e de sua importância para a Civilização. O autor salienta o papel da Espanha como transmissora da cultura greco-árabe ao Ocidente. Um item importante do presente estudo é o n. 6: A cultura no Al-Andalus no século X-XII.

SILVA, Cônego Dr. Emilio. Influência da Filosofia Árabe na Síntese Tomista. **Hora Presente,** setembro/1974, n. 16.

Neste documentado estudo o autor sublinha de um modo geral a influência da filosofia Árabe no desenvolvimento do pensamento medieval e, de modo especial, a influência dos pensadores árabes em Santo Tomás de Aquino. Chamamos a atenção para os seguintes itens: 6: Santo Tomás, beneficiário da filosofia Árabe; 9: Santo Tomás de Aquino e Algacel; 10: Tomás de Aquino e Avicena; 13: O advento de Averróis; 15: Harmonia entre a Ciência e a Fé em Averróis e em Santo Tomás.

SILVA NETO, Serafim. **História do Latim Vulgar.** Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1957.

O autor procura conceituar o que seja **latim vulgar,** estuda os problemas e métodos de investigação, as fontes existentes, etc.

SILVA NETO, Serafim. **Fontes do Latim Vulgar.** Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1946.

O tema principal da obra é o famoso **Appendix Probi** em cujo comentário o saudoso filólogo pátrio dá provas de sua vasta erudição. Note-se que o estudo do **Appendix** é precedido por interessantes considerações em torno do latim vulgar.

SMALLEY, Beryl. **Historians in the Middle Ages.** Thames and Hudson, Londres.

Smalley, medievalista, apresenta-nos aqui, em quase duzentas páginas, um interessante estudo sobre os historiadores da Idade Média até o século XIII inclusive. A obra está ilustrada com dezenas de gravuras.

SPINA, Segismundo. **A Lírica Trovadoresca** (Estudo, Antologia Crítica, Glossário). 2ª edição. Rio de Janeiro, Editora da U.S.P., 1972.

STICCO, Maria. **São Francisco de Assis.** (Tradução de Armando Mas Leite). 4ª edição. Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1974.

Agostinho Gemeli, em prefácio à segunda edição desta obra, escreveu: «Hoje, depois de tantas vidas de São Francisco, ricas apenas de retórica, de tantas outras em que a incompreensão histórica é mal velada pela roupagem literária, depois de uns livros frios e austeros e de outros moles e doces, era necessário um livro sereno, escrito com amor, por um coração franciscano, assente em aprofundado e cuidadoso exame das fontes, animado por um objetivo de arte penetrada de vida e meditação. Tal é o livro de Maria Sticco».

STRECKER, Karl. **Introduction à l'étude du latin médiéval** (traduite de l'allemand par Paul Van de Woestijne). Troisième édition revue et augmentée. Société de publications romanes et françaises.

Um estudo muito bem documentado sobre o latim medieval abrangendo: Formação e significado das palavras, Prosódia e acentuação, Morfologia, Formas literárias, etc. Strecker adverte que «O latim da Idade Média deve ser estudado em sua evolução histórica...» O latim da Idade Média «é a continuação normal do latim clássico, na forma evoluída que ele afeta nos escritores da Baixa Latinidade» (p. 15).

SUÁREZ, Luis Fernández. **Historia social y económica de la Edad Media europea.** Madrid, Espasa — Calpe, S.A., 1969.

Estamos aqui diante de um minucioso estudo da economia medieval o qual se inicia com a «herencia romana» e atinge o século XV. Os dois últimos capítulos focalizam a economia em Aragão e Castela.

TAHAN, Malba. **Dante, O Inferno** (tradução e anotação). Clássicos de Bolso. Edições de Ouro.

TARALON, Jean. Art Gothique, **Encyclopédie de la Pléiade.** (Histoire de l'art 2).

TARDIF, Adolphe. **La procédure civile et criminelle aux XIII^{e} et XIV^{e} siècles.** Aalen, Scientia Verlag, 1974.

TATON, René. **Histoire générale des sciences.** Tome I. La science antique et médiévale (Des origines à 1450). Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

Esta magnífica obra, indispensável para o estudo das Civilizações da Antiguidade e Idade Média, conta com numerosos colaboradores.

TEJADA, Francisco Elías de. Por que somos tomistas: da Teologia à Política. **Hora Presente,** setembro de 1974.

TENBROCK, Robert-Hermann. **Historia de Alemania.** Traducido del alemán por Francisco Eguiagaray Bohigas. Primera Edición, 1968. München, Max Hueber, Paderborn. Ferdinand Schöningh.

História da Alemanha desde os Fundamentos (cap. I: Germania bajo la sombra del Imperio Romano) até a Alemanha do após-guerra. O livro é fartamente ilustrado com belíssimas fotografias.

TESTAS, Guy et Jean Testas. **L'Inquisition.** Que sais-je? 1232. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Uma equilibrada história da Inquisição desde suas origens até seu estabelecimento e funcionamento na América Espanhola. «En somme, l'Inquisition est un événement historique qu'il faut accepter. On ne peut la justifier qu'en essayant de retrouver la mentalité des hommes du Moyen Age».

THIRIET, Freddy. **Histoire de Venise.** Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

Thiriet (membre de l'École Française de Rome) apresenta-nos um resumo

da História de Veneza desde suas origens até o século XVIII (La fin de l'indépendance vénitienne). O autor não se limita à mera exposição de acontecimentos. Estuda as instituições e demais aspectos da civilização da rainha do Adriático (assim, v. g. no cap. IV: La civilisation vénitienne au XVe siècle). O livro faz parte da coleção Que sais-je? 522.

THONNARD, F. J. Précis d'histoire de la philosophie. Nouvelle édition, revue et corrigée. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, éditeurs pontificaux, 1948.
A segunda parte dessa conhecida História da Filosofia é dedicada à «Época Patrística e Medieval». Santo Agostinho merece um longo e profundo estudo que vai de p. 198 à 257. A Escolástica se inicia com um capítulo sobre a Formação que inclui os pensadores árabes e judeus. No **apogeu,** a síntese tomista merece destaque especial.

TIMBAL, P. C. **Histoire des institutions et des faits sociaux.** Quatrième édition. Dalloz, 1970.
O autor, «professeur à la Faculté de Droit et de Sciences Economiques de Paris», apresenta-nos uma excelente síntese das instituições a partir da Antiguidade até o século XIX inclusive. A França medieval é estudada minuciosamente em todos os seus aspectos institucionais, da p. 107 à p. 265.

TORO, Michel de. Literatura Espanhola. (Tradução de Heitor Fróes). **Enciclopédia Delta-Larousse,** volume 7, p. 3668s.

TOSTO, Rosário. **História da Literatura Italiana.** Volume I. Desde as origens até o fim do século XV. (Tradução e prefácio de Luís Castagnola). Petrópolis, Editora Vozes Ltda., 1962.
O tradutor escreve a propósito do manual de Rosário Tosto: «Recomenda-se por excelentes qualidades didáticas, literárias e científicas, unindo, a meu ver, as vantagens do método histórico às exigências mais modernas do método estético». Chamamos a atenção do leitor para o cap. I «A Idade Média» e para o parágrafo 8 do cap. VII «Os cronistas».

TOUCHARD, Jean. **História das Idéias Políticas.** Volume II. (Tradução e notas de Mário Braga). Publicações Europa-América.
Esta **História das Idéias Políticas** consta de 7 volumes e conta com numerosos colaboradores. O volume II abrange a «Alta Idade Média», «A Idade Média» e «O declínio da Idade Média». Entre os colaboradores figuram: Bodin, Lavau, Jeannin e Sirinelli.

TURBERVILLE, A. S. **La Inquisición Española.** Breviarios del Fondo de Cultura.
No primeiro capítulo o autor focaliza a Inquisição Medieval: «En la Edad Media el hereje era una persona impopular. En efecto, a fines del siglo XI y comenzos del XII, se registran casos de herejes linchados por las turbas enfurecidas, que consideraban al clero demasiado indulgente».

UPJOHN, Everard M. **História Mundial da Arte.** Volume II: Dos Etruscos ao Fim da Idade Média. Difel. Círculo do Livro.
Além de Upjohn, são também autores: Paul S. Wingert e Jane Gaston Mahler, todos professores da Universidade de Colúmbia.

VARAGNAC, A. **Les invasions barbares et le peuplement de l'Europe.** Paris, Presses Universitaires de France, 1953 (Secondes Journées de Synthèse Historique).
Coletânea de estudos (seguidos de breves discussões) sobre problemas concernentes às invasões. Recomendamos as obsrvações de Martinet (Le monde germanique et la dispersion des Germains en Europe à la lumière des faits linguistiques — quase oito páginas) seguidas de uma Discussion em que tomam parte Dauzat, Toledano, Martinet, Lantier e Berr. O leitor tem aí um exemplo de como a Lingüística pode contribuir para o esclarecimento de problemas de História.

VEDEL, Valdemar. **Ideales de la Edad Media.** Volume II: **Romántica caballeresca.** (Traducción de Manuel Sánchez Sarto), tercera edición, Editorial Labor S.A.

VEDEL, Valdemar. **Ideales de la Edad Media.** Volume III: La Vida en las ciudades, segunda edición (adaptación del danés por Jaime Ruiz Manent).
Um minucioso estudo da vida na cidade medieval focalizando a «cultura doméstica», o «espírito gremial», a «vida burguesa», o «espírito social» etc. As ciências, a literatura e as artes plásticas mereceram capítulos especiais.

VEDEL, Valdemar. **Ideales culturales de la Edad Media.** Tomo IV: **Vida monástica,** segunda edición, (traducción del danés por Jaime Ruiz Manent), Editorial Labor S.A.
Os quatro volumes que Vedel escreveu sob o título geral «Ideales culturales de la Edad Media» constituem uma obra valiosa e indispensável para quem desejar compreender o espírito da civilização medieval.

VERDEVOYE, Paul et Louis Urrutia. **Littérature espagnole em Histoire des littératures.** Volume II, **Encyclopédie de la Pléïade.** Paris, Édition Gallimard.

VERGER, Jacques. **Les universités au Moyen Age.** Paris, Presses Universitaires de France, 1973 (Collection SUP).
O autor, assistente da Universidade de Nancy II, apresenta-nos em 212 páginas uma síntese histórica das universidades medievais, abordando os seguintes temas: Nascimento das universidades, As universidades como corporações; Problemas e conflitos do século XIII; As universidades e a Igreja (nos séculos XIV e XV); A universidade e a sociedade. Na conclusão (p. 201), o autor adverte: «les historiens des universités médiévales ont pourtant certainement beaucoup à apprendre encore des historiens de la philosophie, des sciences et du droit».

VERLINDEN, Charles. **L'esclavage dans l'Europe médiévale.** Tome premier. Péninsule Ibérique — France. **De Tempel,** Brugge, Belgique, 1955.
O autor, «professeur à l'université de Gand», apresenta-nos em mais de novecentas páginas um estudo completo e documentadíssimo sobre o problema da escravidão na Europa Medieval. O presente volume abrange somente a Península Ibérica e a França.

VIGNAUX, Paulo. **O Pensar da Idade Média.** (Tradução e Prefácio de A. Pinto de Carvalho). Livraria Acadêmica. São Paulo, Saraiva Editores, 1941.
Lemos na Introdução: «O autor limita a investigação ao Ocidente à Idade Média latina, e pretende apresentar uma história, não da filosofia, mas do **pensamento** daquele período».

VILLAR, Pierre. **Histoire de l'Espagne.** Huitième édition mise à jour. Paris, Presses Universitaires de France, 1971 (Coleção: Que sais-je? 275).
Vilar, «professeur à la Sorbonne», apresenta-nos em 128 páginas uma síntese da História da Espanha. O primeiro capítulo estuda o «quadro natural e a origem dos homens». O segundo capítulo interessa à História do M. Feudal: focaliza a Espanha Medieval.

VILLOSLADA S. J., Ricardo García. **História de la Iglesia Católica.** Tomo II. Edad Media (800 — 1303). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, MCMLIII.
A presente obra faz parte de uma História da Igreja redigida por vários autores entre os quais Bernardino Llorca S. J. Depois de uma introdução sobre bibliografia e outra sobre a Idade Média, segue-se a exposição dos acontecimentos dividida em duas partes: I. De Carlos Magno a Gregório VII; II. De Gregório VII a Bonifácio VIII.
O autor estuda, às vezes, com minúcias, as instituições eclesiásticas, a vida cristã, a liturgia, a arte etc.
Villoslada era professor de História Eclesiástica na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

VINOGRADOFF, Paolo. **Diritto Romano nell'Europa Medievale.** Seconda edizione tradotta da S. Riccobono. Dott. Milão, A. Giuffré — Editore, 1950.
Estamos aqui diante de uma obra clássica. Vinogradoff no Prefácio — escrito em Oxford, no mês de outubro de 1909, sublinha que procurou apenas delinear a índole das maiores eras do desenvolvimento do D.R. na Europa Ocidental.

VILLEY, Michel. **Philosophie du droit.** Paris, Dalloz, 1975.
Há uma tradução portuguesa da Editora Atlas S.A.

WARTBURG, Walther Von. **Les origines des peuples romans.** (Traduit de l'allemand par Claude Guénot de Maupassant). Paris, Presses Universitaires de France, 1941.
Uma visão de conjunto das invasões germânicas e a conseqüente origem dos povos românicos. O autor acentua o aspecto lingüístico das conseqüências das invasões.
A obra está enriquecida com vários mapas de interesse lingüístico.

WEISS, Juan Bta. **História Universal.** Volúmen IV. Versión de la quinta edición alemana — bajo la dirección del R. P. Ramón Ruiz Amado S. J., Barcelona, Tipografia La Educación.
A monumental **História Universal** de Weiss, escrita embora no século passado, desperta, ainda hoje, nossa atenção e admiração pela riqueza de informações que contém. É uma fonte preciosa para consultas, mas deve ser usada com cuidado exatamente por tratar-se de obra em alguns pontos desatualizada.
O volume IV aborda os seguintes temas: Germanos, Absolutismo Imperial, Reinos Bárbaros, Islã, Império do Ocidente, Eslavos, Normandos.

WEISS, Juan Bta. **História Universal.** Volúmen V. Versión de la quinta edición alemana — bajo la dirección del R. P. Ramón Ruiz Amado S. J., Barcelona, Tipografia La Educación.
Este volume V da **História Universal** de Weiss versa sobre os seguintes temas: O Sacro Império Germânico, Os Reinos Normandos, Os Bizantinos, A Época de São Gregório VII, As Cruzadas, São Bernardo e a Segunda Cruzada, O Imperialismo da Casa de Suábia, A Terceira Cruzada, A Cruzada Espanhola, Gales.

WEISS, Juan Bta. **História Universal.** Volúmen VI. Versión de la quinta edición alemana — bajo la dirección del R. P. Ramón Ruiz Amado S. J., Barcelona, Tipografia La Educación.
Este volume VI focaliza os seguintes assuntos: Inocêncio III e sua época, Frederico II e a Casa de Suábia, São Luís e as últimas Cruzadas. Os mongóis, Os reinos de Espanha, Rodolfo de Habsburgo, Bonifácio VIII, e Felipe, o Belo, Processo dos templários, Alemanha, Inglaterra.

WEISS, Juan Bta. **História Universal.** Volúmen VII. Versión de la quinta edición alemana — bajo la dirección del R. P. Ramón Ruiz Amado S. J., Barcelona, Tipografia La Educación.
Entre os temas estudados neste volume figuram: Literatura e ciência dos séculos XIII e XIV, Luís da Baviera e seu tempo, Carlos IV e o cisma do Ocidente, Sigismundo e o Concílio de Constança, A Guerra dos Cem Anos.

WOLFF, Philippe. **Origen de las lenguas occidentales** (100-1500 d.C.). (Tradução de Jaime Sobrequés Callicó). Madrid, Ediciones Guadarrama.
O autor é professor da Universidade de Tolosa. Numa linguagem clara e agradável, acessível aos não-iniciados, expõe a origem das línguas ocidentais. Na introdução chama a atenção para a importância do conhecimento dos hábitos lingüísticos dos povos, objeto dos estudos históricos.

ZULUAGA, Isabel Gutiérrez. **Historia de la educación.** 4ª edição. Madrid, Narcea S.A., 1972.
Chamamos a atenção para o capítulo: El cristianismo y la educación medieval.

Este livro foi composto e impresso
nas oficinas da Editora Vozes Limitada
Petrópolis - RJ - Brasil



MATRIZ:

Petrópolis	Rua Frei Luís, 100 25600 Petrópolis, RJ Tel.: (0242)43-5112 Caixa Postal 90023 - End. Telegráfico: VOZES CGC 31.127.301/0001-04 - Inscr. Est. 80.647.050

FILIAIS:

Rio de Janeiro	Rua Senador Dantas, 118 - Loja I - (Largo da Carioca) 20031 Rio de Janeiro, RJ Tel.: (021)220-6445
Rio de Janeiro	Rua Joaquim Palhares, 227 — Fundos — Estácio de Sá 20260 Rio de Janeiro, RJ Tel.: (021)273-3196
São Paulo	Rua Senador Feijó, 158 e 168 01006 São Paulo, SP Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288
São Paulo	Rua Haddock Lobo, 360 - (Ao lado do Colégio São Luís) 01414 São Paulo, SP Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361
Bragança Paulista	Av. São Francisco, s/n 12900 Bragança Paulista, SP Tel.: (011)433-3675
Belo Horizonte	Rua Tupis, 85 - Loja 10 30000 Belo Horizonte, MG Tels.: (031)226-0665 e 226-5383
Belo Horizonte	Rua Almorés, 1583 — (Ao lado do Colégio D. Cabral) 30000 Belo Horizonte, MG Tels.: (031)222-4152 e 226-6838
Porto Alegre	Rua Riachuelo, 1280 90000 Porto Alegre, RS Tel.: (0512)21-6522
Brasília	CLR/Norte - Q. 704 - Bloco A - Nº 15 70730 Brasília, DF Tel.: (061)223-2436
Recife	Rua dos Coelhos, 485 - Boa Vista 50000 Recife, PE Tels.: (081)222-6991 e 221-4100
Recife	Rua da Concórdia, 167 50000 Recife, PE Tel.: (081)224-3924
Curitiba	Rua Alferes Póli, 52 80000 Curitiba, PR Tel.: (041)233-1392
Fortaleza	Av. Tristão Gonçalves, 1158 - Centro (Ao lado da Igreja São Benedito) 60000 Fortaleza, CE Tel.: (085)231-9321

HISTÓRIA DO *Mundo Feudal* II/2

Mário Curtis Giordani

A presente História do Mundo Feudal focaliza os principais aspectos da Civilização Medieval Ocidental entre os séculos IX e XV, complementando, assim, a exposição dos acontecimentos políticos, objeto do primeiro volume de História do Mundo Feudal, já publicado. Acontecimentos políticos e outros aspectos da Civilização entrelaçam-se, formando um todo. Explicam-se assim as exaustivas referências a diferentes capítulos do primeiro volume e a capítulos da presente obra. Tais referências visam um melhor esclarecimento do leitor sobre o tema que estiver estudando e propiciam a inserção deste tema dentro de um contexto histórico mais amplo. O autor indica minuciosamente os documentos e autores cuja consulta foi indispensável à elaboração da presente obra. Chamamos a atenção do leitor para as citações expressas dos autores contidos no texto, e também para as observações e citações reproduzidas no final de cada capítulo. As citações, não raro, expõem pontos de vista divergentes sobre datas, eventos e sua interpretação.

Obras publicadas do mesmo autor:
História da Antiguidade Oriental; História da Grécia; História do Mundo Árabe Medieval; História dos Reinos Bárbaros I e II; História de Roma, História do Mundo Feudal I; História do Mundo Feudal II/I.



ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL

1736-6

Capa: João Lauro